



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato in Scienze Filosofiche – Estetica e Teoria delle Arti
Dipartimento di Scienze Umane
Settore Scientifico Disciplinare M-Fil/04

LE APORIE DEL TATTO NELLA FILOSOFIA DI
MAURICE MERLEAU-PONTY:
AUTO-AFFEZIONE TATTILE TRA PERCEZIONE E IDEAZIONE

IL DOTTORE
RAOUL FRAUENFELDER

IL COORDINATORE
Prof. SALVATORE TEDESCO

IL TUTOR
Prof. FRANCESCO VITALE

IL CO-TUTOR
Prof. CARMELO CALÌ

CICLO XXVI
ANNO ACCADEMICO 2015/2016

INDICE

INTRODUZIONE	6
--------------	---

CAPITOLO I

PER UN RINNOVATO STUDIO DELLA PERCEZIONE MERLEAU-PONTY TRA FENOMENOLOGIA E SCIENZE UMANE	17
1. La genesi di un progetto tra filosofia e psicologia	20
2. Il progetto per un rinnovato studio della percezione	26
3. Filosofie del corpo proprio	32
4. La struttura del comportamento	39
5. Katz e i fenomeni tattili: il tatto tra fenomenologia e psicologia	64

CAPITOLO II

L'AUTO-AFFEZIONE TATTILE NELLA *FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE* LA MANO COME FIGURA ESEMPLARE DEL RAPPORTO AL MONDO

II.1 L'ESPERIENZA DEL RECIPROCO TOCCARSI DELLE MANI NELLO STUDIO FENOMENOLOGICO DELLA PERCEZIONE	77
1. "Premessa" ad una fenomenologia della percezione	82
2. Corpi allo specchio	92
3. Il contatto reciproco delle mani tra coincidenza e non coincidenza	98
4. Il contatto assoluto tra la mano toccante e la mano toccata	103
5. L'esemplarità della mano nella relazione del corpo proprio al mondo	110
6. L'intenzionalità motoria come intenzione di prensione	121
7. La mano come cervello esteriore dell'uomo	128
8. La percezione come contatto originario all'essere	139
9. La sensazione come comunione	146

II.2	LA MANO COME FONDAMENTO DELLA CONTINUITÀ TRA PERCEZIONE ED ESPRESSIONE: DAL GESTO PERCETTIVO ALLA GESTUALITÀ PITTORICA E LINGUISTICA	152
1.	La mano come origine dell'indivisione tra percezione ed espressione	154
2.	La mano del pittore	162
3.	L'estensione della metaforicità tattile al linguaggio	179

CAPITOLO III

IL TANGIBILE E L'INTANGIBILE

L'AUTO-AFFEZIONE TATTILE COME VERITÀ ULTIMA DELL'ONTOLOGIA CARNALE

III.1	LE INFEDeltÀ DI MERLEAU-PONTY ALLA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA DEL TOCCARE: A PARTIRE DA "IL FILOSOFO E LA SUA OMBRA"	195
1.	Il radicamento della riflessione nell'atteggiamento naturale	198
2.	L'auto-afezione tattile come figura esemplare del rapporto con-fusionale tra soggetto e oggetto	205
3.	Il divenir carne del corpo: sugli effetti della traduzione di " <i>Leib</i> " con " <i>chair</i> "	209
4.	L'estensione dell'auto-afezione tattile all'intersoggettività carnale	216
5.	Il carattere con-fusionale della generalità carnale	223
III.2	FIGURE DEL TATTO IN <i>IL VISIBILE E L'INVISIBILE</i> : DAL CONTATTO ORIGINARIO CON L'ESSERE AL CHIASMA COME AUTO-AFFEZIONE TATTILE	232
1.	La superriflessione come pensiero del contatto originario al mondo e l'auto-afezione tattile come cifra dell'ambiguità percettiva	233
2.	La dialettica come pensiero in contatto con l'essere e la metaforizzazione tattile della vista	248
3.	L'intuizione come contatto assoluto e il superamento dell'ambiguità tra coincidenza e non coincidenza	257
4.	L'auto-afezione tattile come figura della reversibilità chiasmatica	269

CONCLUSIONI	290
-------------	-----

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca muove dall'analisi delle figure della tattilità nell'opera di Maurice Merleau-Ponty. Procedendo ad una lettura cronologica e al tempo stesso tematica delle opere del fenomenologo francese si è posta l'attenzione sulla pervasività di una metaforicità tattile che le attraversa e che sembra sostenerne le tesi fondamentali.

In particolare, nel ricorso al tatto e nell'esperienza peculiare del toccarsi toccante, si è riscontrato il plesso tematico che orienta l'articolazione del rapporto costitutivo tra soggetto e oggetto. In tale direzione, si è ritenuto possibile leggere la filosofia merleau-pontiana a partire dalla tattilità. In effetti, Merleau-Ponty ricorre alle figure del tatto per sostenere una relazione tra soggetto e oggetto che non ricada nelle dicotomie della filosofia tradizionale, e che piuttosto si orienti alla riscoperta di una dimensione ad essi comune. Egli rintraccia tale dimensione nella percezione, e in un confronto ininterrotto con Husserl, tenta di mostrare la presenza di una relazione originaria e pre-categoriale tra il soggetto e l'oggetto della percezione. In tal senso, assume un ruolo decisivo il ripensamento della corporeità come luogo della manifestazione dell'intreccio, ovvero dell'*entrelacs*, tra il corpo senziente e il corpo sensibile. Nel confronto con la definizione husserliana della corporeità Merleau-Ponty avrebbe tentato di radicalizzarne la portata, superando la distinzione tra corpo meramente materiale e corpo vivo – ovvero la distinzione tra *Körper* e *Leib* tematizzata da Husserl nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*¹ – in vista di una dimensione originaria della corporeità in cui i due poli, del senziente e del sensibile, possano darsi in uno, nel medesimo corpo senziente-sensibile prima di ogni distinzione. In questa direzione si ritiene possa essere letto il ricorso alla nozione di carne (*chair*), giacché essa non interverrebbe semplicemente ad indicare la traduzione del *Leib* husserliano, bensì a manifestare un'a sfera originaria di co-appartenenza e di indistinzione tra il sensibile e il senziente.

¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, "Husserliana IV", den Haag, Nijhoff, 1952; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino, Einaudi, 2002.

Alla luce di queste brevi indicazioni, è possibile chiarire l'interesse per la tattilità; poiché, l'esperienza del reciproco toccarsi delle mani diviene la metafora e la matrice della relazione chiasmatica tra sensibile e senziente. Pertanto, seguendo una linea interpretativa proposta da Derrida nel testo *Toccare. Jean-Luc Nancy*², si intende mostrare la centralità dell'esperienza auto-tattile, ossia il contatto della propria mano sinistra con la propria mano destra, nella costituzione della relazione auto-affettiva pre-categoriale alla quale Merleau-Ponty rinvia costantemente nei suoi testi. Nello specifico, si ritiene che, sin dalla *Fenomenologia della percezione*³, il reciproco toccarsi delle mani, come luogo di manifestazione dell'auto-afezione tattile, condizioni il rapporto del soggetto con se stesso e con il mondo, rivelando l'intima partecipazione tra essi.

Infatti, il toccarsi toccante diviene la figura a partire da cui Merleau-Ponty definisce la relazione al mondo come contatto originario, come adesione pre-riflessiva, ovvero come una relazione di assoluta prossimità. L'auto-afezione tramite cui Merleau-Ponty pensa il rapporto del corpo a se stesso si estenderebbe così al rapporto al mondo cosale, giacché sarebbe ancora il tatto, nella figura della palpazione tattile, a fungere da modello esplicativo della correlazione pre-riflessiva in cui toccato e toccante sarebbero presi. Merleau-Ponty traccia infatti i contorni di una correlazione ambigua, poiché attiva e passiva al tempo stesso, tra la mano tesa ad esplorare l'oggetto in risposta ad una sollecitazione proveniente da esso.

Inoltre, si intende mostrare il gesto peculiare tramite cui Merleau-Ponty estende l'auto-afezione tattile alla vista e al rapporto con gli altri corpi propri. Egli compie una metaforizzazione tattile della vista, pensando quest'ultima sul modello della palpazione; in effetti, a partire dalla *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty definisce la vista come una specie di tatto⁴, considerando l'occhio come una "notevole variante" della mano⁵. Al contempo, egli pone a condizione della relazione all'altro l'auto-affettività del toccarsi toccante, equiparando il reciproco toccarsi delle proprie mani alla stretta di mano, ossia al contatto con la mano dell'altro.

² Cfr. J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000; tr. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Genova-Milano, Marietti, 2007.

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 301: «Il fatto stesso che la visione vera e propria si prepari nel corso di una fase di transizione e in virtù di una specie di tatto con gli occhi, non sarebbe comprensibile se non ci fosse un campo tattile quasi spaziale, in cui possano inserirsi le prime percezioni visive» (corsivo mio). Merleau-Ponty pensa lo sguardo a partire dalla palpazione anche in relazione al colore: «Il blu è quello che sollecita da me un certo modo di guardare, ciò che si lascia palpare da un movimento definito del mio sguardo» (*ivi*, p. 287; corsivi miei).

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; ed. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2007, p. 150.

Tuttavia, l'auto-afezione tattile e le amplificazioni appena indicate non eliminerebbero un'aporeticità al cuore del toccarsi toccante. Il carattere aporetico del contatto auto-affettivo si ripercuote infatti nelle descrizioni dello stesso Merleau-Ponty, il quale mostra un atteggiamento ambivalente nei confronti del contatto reciproco tra le mani. In effetti, nell'opera merleau-pontiana è possibile rintracciare un doppio registro della tattilità, poiché se da un lato Merleau-Ponty indica la presenza di una non coincidenza tra la mano toccata e la mano toccante, dall'altro descrive il contatto come contatto assoluto, ovvero come coincidenza totale e con-fusione, nel senso di una mescolanza che, annullando i limiti del toccante e del toccato, produrrebbe tra essi una compenetrazione.

È con questa ambivalenza del discorso merleau-pontiano che si confronta la presente ricerca, nel tentativo di mostrare come tale oscillazione sia ricompresa all'interno di una descrizione dell'auto-afezione tattile come figura esemplare del contatto immediato a sé e al mondo, ossia come esperienza nella quale avrebbe luogo una con-fusione chiasmatica tra le mani intente a toccarsi. In effetti, si mostrerà che, anche laddove la descrizione dell'esperienza auto-tattile sembrerebbe affermare la presenza di uno scarto tra il toccante e il toccato, tale distanza sarebbe assimilata in un'esperienza puramente auto-affettiva, ovvero nell'immediatezza di un'intuizione tattile⁶. Tale

⁶ Cfr. J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, cit., pp. 229-230. Derrida chiarisce le implicazioni presenti nella relazione tattile, rilevando al contempo la propria distanza dalla lettura merleau-pontiana del toccarsi toccante. Infatti, Derrida indica come al cuore della relazione auto-tattile vi sia già l'iscrizione dell'altro, della traccia dell'altro piuttosto che della sua presenza in carne e ossa. Tale presenza spettrale non sarebbe riappropriabile e costituirebbe l'impossibilità per un corpo di darsi come proprio, come assolutamente proprio. Pertanto vi sarebbe la presenza di uno spettro nella carne, per come essa si delinea nell'opera di Merleau-Ponty; uno spettro meno rassicurante, eppure più giusto nei confronti dell'altro, poiché indicherebbe una radicale esposizione. Derrida afferma quanto segue: «Precisiamo il senso e l'orientamento del nostro problema. Non si tratta di negare la possibilità d'una esperienza tattile del toccante-toccato. Ma preso atto di ciò che implica l'esempio manuale o digitale (come *migliore* esempio, come esempio paradigmatico o "filo conduttore" dell'analisi), ci domandiamo se c'è una pura auto-afezione del toccante e del toccato, dunque una pura esperienza immediata del corpo puramente proprio, del corpo proprio vivente, puramente vivente. O se, al contrario, questa esperienza non sia già assillata [*hantée*], almeno, ma costitutivamente assillata da qualche etero-afezione (*hantée par quelque hétéro-affection*) connessa alla spaziatura, poi alla spazialità visibile: attraverso cui l'intruso, l'ospite, un ospite desiderato o indesiderabile, un altro che viene in aiuto o un parassita da respingere, un *phàrmakon* che, disponendo già del suo alloggio sul posto, abita spettralmente qualsiasi foro interiore» (ibidem; traduzione modificata). Per le modifiche alla traduzione di questo passo fondamentale nella comprensione dell'auto-afezione tattile e della critica derridiana a Merleau-Ponty, si rinvia a F. Vitale, "Auto-afezione", in Facioni, Silvano; Regazzoni, Simone; Vitale, Francesco (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova, il melangolo, 2012, pp. 29-39. Inoltre, sull'esperienza tattile come auto-afezione, Vitale nota quanto segue: «secondo il paradigma dell'auto-afezione pura è possibile inscrivere nella metafisica della presenza anche il privilegio dell'esperienza tattile e auto-tattile sul quale Derrida si sofferma in un'opera recente, il cui rilievo teorico più generale non sembra essere stato ancora riconosciuto: *Le toucher*. Jean-Luc Nancy. Derrida ravvisa un

duplicità di registro ha generato una tendenza interpretativa tesa a rintracciare nell'esperienza tattile descritta da Merleau-Ponty la presenza di uno scarto irriducibile nel toccarsi, ovvero di una non coincidenza al limite del toccare e del toccarsi⁷. In contrasto con questa lettura, nel discorso merleau-pontiano si è riscontrato il costante desiderio di fusione e di unione tra le mani intente a toccarsi e tra la mano e il mondo su cui essa è in presa. Si mostrerà pertanto che nell'auto-affezione tattile non vi è spazio per una distanza, giacché ogni scarto è annullato nella carnalità del proprio corpo e nella generalità carnale del mondo. Merleau-Ponty dichiara infatti che lo iato tra il toccante e il toccato non sarebbe che un momento ricompreso all'interno dell'essere totale del corpo proprio e da quello del mondo. Tra la mano toccante e la mano toccata si darebbe quindi una confusione, una circolarità che non prevede resti, o ancora una comunione.

Alla luce di quanto emerso, si procederà all'individuazione delle figure della tattilità nell'opera di Merleau-Ponty, al fine di mostrare, sulla base di un approccio critico e analitico, la presenza pervasiva della metaforicità tattile nella descrizione del contatto originario al mondo. Si individueranno pertanto i passaggi testuali nei quali Merleau-Ponty rinvia all'auto-affezione tattile per dimostrare la correlazione pre-categoriale che condiziona il rapporto del soggetto a se stesso – nel reciproco toccarsi delle mani – e al mondo – tramite l'estensione della reversibilità auto-tattile al rapporto con l'altro e alla metaforizzazione tattile della vista.

Orientandosi in tale direzione, nel primo capitolo, dal titolo “Per un rinnovato studio della percezione. Merleau-Ponty tra fenomenologia e scienze umane”, si presentano le origini del progetto merleau-pontiano, a partire dalla lettura dei testi redatti nel corso degli anni '30, con particolare attenzione ai due progetti di ricerca presentati in

certo privilegio dell'esperienza tattile e auto-tattile nella più recente tradizione fenomenologica francese. In autori come Lévinas, Merleau-Ponty, Franck, Chrétien, il tatto sembra offrire la possibilità di sottrarre la fenomenologia alle maglie della metafisica. Per Derrida si tratta di un'illusione, e precisamente, ancora e sempre, dell'illusione di un'auto-affezione pura» (ivi, p. 37).

⁷ Per quanto concerne le ipotesi interpretative che pongono una particolare enfasi al registro della non coincidenza si rimanda ai seguenti testi: cfr. J. Colette, “La réflexivité du sensible, une aporie phénoménologique”, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 39-47; F. Dastur, “Monde, chair, vision”, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, cit.; ripreso in F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, la versanne, Encre Marine, 2001, pp. 69-107; A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2011, in particolare pp. 270-281; H. Maldiney, “Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty”, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, cit., pp. 55-83; E. de Saint Aubert, “Conscience et expression. Avant-propos”, in M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, 1953*, Genève, Metis Presses, 2011, pp. 7-38.

quel periodo, il primo *Projet de travail sur la nature de la perception* (1933), il secondo *La nature de la perception* (1934)⁸, e a *La struttura del comportamento* (1942)⁹.

In questo capitolo si pone in evidenza la genesi della filosofia merleau-pontiana nel confronto con la psicologia della forma, nella quale Merleau-Ponty riscontra un atteggiamento capace di superare la dicotomia tra la dimensione puramente psichica e gli studi in ambito fisiologico. Merleau-Ponty ricerca piuttosto una terza strada, che possa evitare di ricadere nelle parzialità cui le due sono destinate, per ricomprenderle alla luce di una esperienza integrale, ossia un'esperienza che non sia semplicemente contingenza, ma la manifestazione sensibile di un intelligibile. In tal senso Merleau-Ponty rintraccia nella psicologia della forma le risorse teoriche che consentono di superare una concezione della percezione come ricostruzione a posteriori da parte del soggetto conoscente a partire dai dati materiali offerti dalle sensazioni. In questa direzione si inseriscono le ricerche condotte in *La struttura del comportamento*, nelle quali Merleau-Ponty si concentra sullo studio del comportamento rintracciando in esso le potenzialità per aprire una dimensione al contempo soggettiva e oggettiva. Egli infatti lo definisce come la congiunzione tra un'idea e un'esistenza indiscernibili, anticipando l'intreccio tra sentito e senziente nella relazione percettiva al mondo.

Inoltre, si è rilevato il debito contratto da Merleau-Ponty nei confronti di David Katz, esponente di una psicologia fenomenologica e autore di un'opera, *Der Aufbau der Tastwelt*, che si ritiene sia stata fondamentale nell'elaborazione di quella fenomenologia del toccare che dalla *Fenomenologia della percezione* non abbandonerà gli scritti merleau-pontiani. Un debito al quale non sembra sia stata data la giusta attenzione, giacché vi sarebbe una continuità tra i due approcci al tatto che non è stata riconosciuta in tutta la sua portata. In effetti, le analisi di Katz inerenti la descrizione del reciproco toccarsi delle mani – in assonanza con quanto affermato da Husserl nel secondo libro delle *Idee* – sorreggono le argomentazioni sulle quali Merleau-Ponty fonda la centralità del tatto sin dalla *Fenomenologia della percezione*. In particolare, si appura il debito merleau-pontiano in relazione a due temi fondamentali: da un lato il primato che il tatto assume rispetto alla vista, in quanto esso sarebbe l'unico senso in grado di garantire la

⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques ; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception, 1933 et de La nature de la perception, 1934*, Lagrasse, Verdier, 1996; tr. it. di R. Presse e F. Negri, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Milano, Medusa, 2004.

⁹ Sebbene l'edizione francese di *La struttura del comportamento* sia stata pubblicata solo nel 1942, essa trova spazio nella periodizzazione suindicata poiché Merleau-Ponty ne aveva completato la stesura già nel 1938.

percezione immediata dell'oggetto in virtù della propria intrinseca bipolarità – anche in tal caso l'esempio privilegiato al quale Katz rinvia è il fenomeno auto-tattile; dall'altro lato, inoltre, approfondendo il rapporto tra il senso del tatto e il senso della vista, e mostrandone analogie e differenze, Katz apre la strada alla metaforizzazione tattile della vista riscontrabile nelle opere di Merleau-Ponty.

Infine, merita un cenno l'interesse rivolto da Merleau-Ponty a Schilder, teorico della nozione di “schema corporeo”; nozione che permane centrale nel pensiero di Merleau-Ponty e assume un ruolo determinante nella *Fenomenologia della percezione*, così come nel corso *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Inoltre, occorre rimarcare che, nonostante Schilder attribuisca sovente un privilegio alla vista nella costituzione dell'immagine corporea, le sue analisi prendono spunto dalle sensazioni tattili e dalla loro localizzazione sulla superficie corporea. La costituzione dello schema corporeo è pertanto presa nel rimando continuo tra la vista e il tatto, con quest'ultimo che assume un particolare rilievo nonostante sia sovente ricondotto ad una posizione subalterna rispetto alla vista

Il secondo capitolo, dal titolo “L'auto-affezione tattile nella *Fenomenologia della percezione*. La mano come figura esemplare del rapporto al mondo”, consta di due parti, la prima “L'esperienza del reciproco toccarsi delle mani nello studio fenomenologico della percezione”, la seconda “La mano come fondamento della continuità tra percezione ed espressione: dal gesto percettivo alla gestualità pittorica e linguistica”.

Nella prima parte si intende ricostruire l'approccio merleau-pontiano alla corporeità e alla relazione costitutiva tra soggetto e mondo a partire dall'auto-affezione tattile e dal ruolo che la mano assume nella *Fenomenologia della percezione*. Dalla lettura del testo emerge una definizione del rapporto al mondo che si attua per mezzo della mano e del toccare, giacché l'esplorazione tattile garantirebbe una prossimità all'oggetto tastato che gli altri sensi non sembrano in grado di offrire. Tuttavia, è nell'esperienza auto-tattile che si manifesta tale capacità di approssimazione, poiché il proprio corpo nell'atto di toccarsi si sentirebbe immediatamente come toccato e al contempo toccante¹⁰. In effetti l'esperienza del toccarsi toccante funge da fulcro per la costituzione di un soggetto corporeo, o meglio del corpo proprio (*corps propre*), in quanto al contempo sensibile e

¹⁰ Da queste premesse si rileva il debito contratto da Merleau-Ponty nei confronti della costituzione della corporeità vivente descritta da Husserl nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*; cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, in particolare pp. 146-153.

senziente. Nella *Fenomenologia della percezione*, si riscontra pertanto la preminenza del tatto quale condizione costitutiva della relazione percettiva al mondo a partire da quella sorta di riflessione che esso testimonia tra il toccante e il toccato.

In effetti, il rapporto tattile al mondo, descritto a partire dall'esperienza del reciproco toccarsi delle mani, offre una lente attraverso cui è possibile leggere l'intero dispiegarsi del progetto filosofico merleau-pontiano. In particolare, il plesso teorico che sostiene la fenomenologia della percezione si sostanzia nella mano, la mano dell'uomo tesa verso il mondo in quanto espressione di un'intenzionalità fungente che Merleau-Ponty definisce intenzionalità di prensione, rinviando ancora alla mano come medio tra il soggetto e il mondo. Tramite la mano, il corpo proprio si rivolge al mondo che si offre, in carne e ossa, come insieme dei *manipulanda*. In tal senso, il ripensamento e la radicalizzazione della fenomenologia genetica husserliana, verso cui Merleau-Ponty sembrerebbe orientarsi, conducono ad una fenomenologia del toccare come rivelatrice della relazione originaria tra soggetto e oggetto della percezione; una relazione che Merleau-Ponty descrive nei termini di una comunione nella quale si cancellano i confini tra il senziente e il sentito. Merleau-Ponty intende tale affermazione in senso letterale, poiché egli riscontra nell'auto-affezione tattile un contatto assoluto con sé, ossia un contatto in cui i limiti tra il toccante e il toccato sfumano poiché la sensazione diviene il punto di inter-penetrazione tra essi, il luogo in cui il tatto attivo e il tatto passivo si fondono dando vita ad una esperienza fondamentalmente ambigua che è il paradigma della relazione pre-riflessiva al mondo.

Nella seconda parte del capitolo si approfondisce la continuità tra la dimensione percettiva e quella espressiva a partire dalla gestualità manuale. Merleau-Ponty descrive la gestualità espressiva come sublimazione del gesto motorio e come estensione del rapporto fungente al mondo. Dalle note preparatorie al corso del 1953, recentemente edite in un volume dal titolo *Le monde sensible et le monde de l'expression*, si evince il ruolo decisivo che Merleau-Ponty attribuisce alla mano, come medio tra la sensibilità e l'espressione. In effetti, si intende dimostrare come essa sia la figura adoperata da Merleau-Ponty per indicare l'intreccio inestricabile di corporeità ed espressione.

La prima forma di gestualità che si prende in esame è il gesto pittorico; a tale scopo si seguono le indicazioni presenti in *L'occhio e lo spirito*¹¹ e nei saggi "Il dubbio di

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964; tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989.

Cézanne”¹² e “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”¹³. Dalla lettura di tali testi si evince il ruolo fondamentale della mano nella creazione pittorica, poiché essa sarebbe portatrice di uno stile incarnato, di un’espressività pre-riflessiva che Merleau-Ponty asserisce sia in rapporto diretto con l’intenzionalità di prensione. In effetti, la mano rende possibile il passaggio dal mondo percettivo al mondo espressivo in quanto tra l’artista e la sua opera vi sarebbe la medesima correlazione motoria sussistente tra corpo proprio e mondo. Merleau-Ponty esplicita tale continuità nel saggio “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, laddove dichiara che: «*Il movimento dell’artista, che traccia il suo arabesco nella materia infinita, amplifica, ma anche continua, il semplice prodigio della locomozione guidata o dei gesti di prensione*»¹⁴.

È ancora il corpo fungente che anima la pittura, poiché è tramite esso, e la mano in particolare, che il pittore trasforma il mondo in espressione. Egli trasforma tutto ciò che è a portata del suo sguardo, eppure Merleau-Ponty definisce tale sguardo come un afferrare, rilevando nella visione una enigmaticità derivante dalla duplicità del corpo proprio, al contempo visibile e vedente; esso può guardare e guardarsi. Tuttavia si intende mostrare che tale enigma è derivato dal toccarsi toccante, dalla duplicità della mano, poiché si mostrerà che il vedersi vedente amplifica la struttura metafisica della carne, ovvero la riflessività del sensibile che ne è la cifra e che ha nell’auto-affezione tattile il suo archetipo.

Inoltre, le analisi condotte da Merleau-Ponty circa la gestualità espressiva non si limitano alla pittura, poiché è il linguaggio ad assumere una valenza fondamentale in ambito espressivo sin dalla *Fenomenologia della percezione*. In aggiunta ai testi succitati, si intende indicare la specificità della parola e la relazione che essa intrattiene con il corpo proprio, e con la mano dell’uomo, a partire dal confronto con il saggio “Sulla fenomenologia del linguaggio”¹⁵ e con *La prosa del mondo*¹⁶. Analogamente a quanto si rileva nel gesto pittorico, la parola sarebbe per Merleau-Ponty un gesto che ha nella mano

¹² Cfr. M. Merleau-Ponty, “Le doute de Cézanne”, in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 15-34; tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 2009, pp. 27-44.

¹³ Cfr. M. Merleau-Ponty, “Le langage indirect et les voix du silence”, in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 41-82; tr. it. di G. Alfieri, “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 63-116.

¹⁴ Ivi, p. 95.

¹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, “Sur la phénoménologie du langage”, in H. L. Van Breda (a cura di), *Problèmes actuels de la phénoménologie. “Actes du Colloque International de Phénoménologie”*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 89-109; ripreso in M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 83-96; tr. it. di G. Alfieri, “Sulla fenomenologia del linguaggio”, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp. 117-134.

¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, testo stabilito da C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969; *La prosa del mondo*, tr. it. di M. Sanlorenzo, introduzione di C. Sini, Roma, Editori riuniti, 1984.

il proprio metonimo, giacché la medesima indivisione o correlazione, attiva quanto passiva, sorregge il rapporto pre-riflessivo al linguaggio. Infatti, Merleau-Ponty mostra che «la parola è paragonabile a un gesto, [poiché] ciò che la parola si incarica di esprimere avrà con essa lo stesso rapporto che l'oggetto cui tendiamo ha con il gesto che lo prende di mira», un gesto che risponde, come emerso precedentemente, ad un'intenzionalità di prensione¹⁷. Si intende mostrare quindi la continuità che Merleau-Ponty istituisce tra l'intenzionalità corporea e l'intenzione significativa, poiché quest'ultima sarebbe a sua volta radicata nella potenzialità motoria del corpo.

Il terzo ed ultimo capitolo, dal titolo “Il tangibile e l'intangibile. L'auto-affezione tattile come verità ultima dell'ontologia carnale”, si divide a sua volta in due sezioni, la prima delle quali dedicata a “Le infedeltà di Merleau-Ponty alla fenomenologia husserliana del toccare: a partire da ‘Il filosofo e la sua ombra’”¹⁸, laddove Merleau-Ponty dialoga in maniera esplicita con le pagine husserliane del secondo libro delle *Idee* dedicate all'esperienza auto-tattile. Si rileverà in particolare una differenza nella lettura merleau-pontiana, rispetto a quanto compiuto nella *Fenomenologia della percezione*; giacché si rileva una torsione della fenomenologia del toccare e della costituzione del corpo vivo attraverso il tatto presentate da Husserl, in direzione di un'estensione del sentirsi proprio all'auto-affezione tattile. In effetti, Merleau-Ponty compie una lettura infedele del testo husserliano; una lettura che si intende analizzare non solo per ristabilire una “ortodossia” husserliana, bensì per mostrare che in tale infedeltà risiede il gesto specifico di Merleau-Ponty nei confronti del tatto. A partire da tale specificità dunque è rilevabile la distanza che separa la fenomenologia husserliana dall'ontologia della carne. In particolare, si pone l'attenzione su due momenti decisivi nei quali Merleau-Ponty opera una torsione del testo husserliano, esattamente laddove egli sembrerebbe attenersi ad esso letteralmente. Pertanto, si intende mostrare che gli slittamenti operati da Merleau-Ponty rappresentino le due infedeltà fondamentali nei confronti della fenomenologia husserliana. In effetti, da un lato, egli opera una metaforizzazione tattile della vista, in quanto, pur impiegando un linguaggio legato alla vista, è ancora il tatto ad orientare la

¹⁷ M. Merleau-Ponty, “Sulla fenomenologia del linguaggio”, cit., p. 123.

¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in H. L. Van Breda, J. Taminiaux, et al., *Edmund Husserl (1859-1949): recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, den Haag, Nijhoff, 1959, pp. 195-220; successivamente ripreso in Id., *Signes*, cit., pp. 201-228; tr. it. di G. Alfieri, “Il filosofo e la sua ombra”, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp. 211-238.

relazione tra il visto e il vedente; in tal senso, Merleau-Ponty istituisce un'analogia tra il vedere e il toccare, caratterizzando lo sguardo nei termini di una palpazione e rinviando pertanto il vedersi vedente all'auto-afezione tattile. Dall'altro lato invece Merleau-Ponty estende l'auto-afezione al contatto con l'altro, rintracciando nella stretta di mano un contatto che consentirebbe di sentire l'altro in maniera immediata, come se la sua mano fosse ancora la propria. Nella stretta di mano Merleau-Ponty individua il darsi della reversibilità chiasmatica, tale per cui la propria mano si sostituirebbe alla mano dell'altro. Merleau-Ponty ritiene che nella stretta di mano la propria mano sinistra si sostituisce alla mano sinistra dell'altro, rendendo possibile l'amplificazione dell'auto-afezione tattile, del toccarsi toccante, anche all'altro. La stretta di mano produrrebbe pertanto una relazione all'altro che Merleau-Ponty pensa in termini di un'annessione del corpo altrui al proprio corpo. Annessione che è un gesto violento di riappropriazione dell'alterità e di riduzione dell'altro al medesimo.

In questo senso egli ritiene di risolvere l'enigma della relazione entropatica, eppure, laddove in Husserl permane una relazione indiretta all'altro che consentirebbe di salvaguardarne la singolarità, nel contatto diretto, nell'estensione dell'intuizione tattile, l'altro viene ad essere cancellato ed assimilato al proprio. Si rintraccia pertanto nell'auto-afezione tattile un processo metabolico, in cui dell'altro non resterebbe niente. Pertanto, come espressamente dichiarato da Merleau-Ponty, l'estensione dell'auto-afezione tattile consentirebbe di risolvere l'enigma dell'entropatia (*Einfühlung*), segnando in modo marcato lo scarto con l'articolazione della relazione intersoggettiva pensata da Husserl. Si è individuato inoltre nella traduzione del corpo vivo husserliano (*Leib*) con la nozione di carne (*chair*) uno snodo degli slittamenti di senso operati da Merleau-Ponty nei confronti del rapporto auto-tattile delineato da Husserl nel secondo libro delle *Idee*. Una traduzione che non si ritiene pienamente giustificata e che produce delle conseguenze paradossali, poiché cancellerebbe la distinzione husserliana tra corpo cosale (*Körper*) e corpo vivo in favore di un monismo della carne – intesa come matrice con-fusionale di sensibile e senziente.

La sezione “Figure del tatto in *Il visibile e l'invisibile*: dal contatto originario con l'essere al chiasma come auto-afezione tattile” costituisce la seconda parte del terzo e ultimo capitolo. Essa ripercorre *Il visibile e l'invisibile* al fine di rintracciare l'articolazione dell'ontologia carnale sviluppata da Merleau-Ponty a partire dall'esigenza di restituire riflessivamente il contatto originario all'essere. Nel definire il legame pre-riflessivo al mondo nei termini di un contatto primordiale, egli intende mostrare

l'originaria co-implicazione di soggetto e oggetto della percezione, i quali sarebbero presi in un inestricabile intreccio carnale. Da questo punto di vista, Merleau-Ponty individua la necessità di riportare la riflessione a contatto con lo strato di opinioni mute che si offrono nella vita percettiva. La metaforicità tattile orienta dunque l'intero percorso che Merleau-Ponty compie nel testo, e che arriverà a definire il pensiero in contatto con l'essere come "coincidenza parziale"¹⁹, intendendo con tale espressione la possibilità per il soggetto incarnato di accedere ad un "sapere assoluto" o "contatto assoluto" – ciò si evincerebbe in particolare dal saggio "Divenire di Bergson", in cui compare tale espressione²⁰. Sin dal primo capitolo di *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty rimanda all'auto-afezione tattile per indicare l'ambiguità e al tempo stesso l'unione tra senziente e sentito come figura esemplare del contatto al mondo che si rivelerebbe nella percezione. Un contatto che Merleau-Ponty estende metaforizzando la vista in chiave tattile e descrivendo anche nella visibilità un rapporto di prossimità assoluta; ossia un reciproco incrociarsi degli sguardi che rinvierebbe al toccarsi delle mani. In Merleau-Ponty, si assiste pertanto al delinearsi di un rapporto chiasmatico che trova nell'auto-afezione tattile la sua condizione di possibilità.

In ultimo si prende in esame la nozione di chiasma, per come essa si configura nel capitolo di *Il visibile e l'invisibile* ad essa dedicato: "L'intreccio – Il chiasma". In linea con quanto affermato sinora, si intende mostrare che la figura del chiasma, utilizzata da Merleau-Ponty per indicare la reversibilità all'opera nel rapporto tra il soggetto e il mondo – una reversibilità che, come egli afferma, «è verità ultima»²¹ – abbia nell'auto-afezione tattile il proprio paradigma. Ciò conduce alla considerazione dei differenti corpi come organi di un'unica intercorporeità carnale, ovverosia di un sensibile in generale che, preso in una relazione auto-affettiva, cancella l'altro in quanto altro, conducendo ad un solipsismo assoluto della carne del mondo, ad un sentirsi generalizzato in cui scomparirebbero i limiti tra il toccato e il toccante, tra sé e l'altro in una generalità carnale nella quale essi sarebbero presi in un'originaria indivisione.

¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, "Bergson se faisant", in Id., *Signes*, cit., pp. 182; tr. it di G. Alfieri, "Divenire di Bergson", in M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 241.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 170.

CAPITOLO I

PER UN RINNOVATO STUDIO DELLA PERCEZIONE

MERLEAU-PONTY TRA FENOMENOLOGIA E SCIENZE UMANE

Sin dai primi anni '30 Merleau-Ponty esprime l'esigenza di condurre uno studio approfondito sui rapporti che legano la filosofia alle scienze, in particolare agli studi di psicologia sperimentale, al fine di comprendere le dinamiche profonde della percezione. Le teorie classiche sulla percezione non soddisfano l'esigenza di Merleau-Ponty, poiché riposano su un approccio oggettivante che mira a ricostruire la percezione partendo da esperienze finzionali, create appositamente in laboratori scientifici o negli studi dei filosofi. Per comprendere la percezione occorre rivolgersi al suo fluire, considerare la percezione come portatrice di una verità che non occorre ricostruire, ma semplicemente assecondare. Il campo percettivo si dimostra, secondo Merleau-Ponty, già pregno di significati prima dell'intervento soggettivo, prima di ogni sintesi o astrazione. Il filosofo, al pari dello scienziato, non può far altro che riflettere su questo strato pre-espressivo e dar voce a ciò che in esso permane in silenzio.

Tale compito tuttavia non si assicura da rischi, parzialità, aporie, anzi Merleau-Ponty, nel cercare la verità della percezione, e dunque dell'ideazione, nella vita pre-espressiva del senziente, ovvero in quello che più avanti definirà il contatto muto all'essere, si troverà di fronte ad una complessità di cui verrà a capo solo ancorando la relazione tra senziente e sentito in una generalità carnale, tanto visibile quanto tangibile. La vista e il tatto sono infatti i sensi intorno ai quali si chiude, e al tempo stesso si apre, la relazione circolare che coinvolge quelli che in termini husserliani si indicano come "poli", il soggettivo e l'oggettivo.

Tuttavia, in questa prima fase, cioè negli studi che precedono la *Fenomenologia della percezione*, il tatto non trova un'ampia trattazione, comparando solo in alcune descrizioni sperimentali, cui Merleau-Ponty si rifà nel tentativo di aprire una terza strada allo studio della percezione, alternativa al tempo stesso ad intellettualismo ed empirismo. Dunque, solo a partire dal 1945, con la *Fenomenologia della percezione*, il tatto acquista sempre più importanza, e non solo in ambito non esclusivamente percettivo – sino ad

inglobare il senso della vista –, in quanto l'unico senso capace di manifestare e rendere ragione del rapporto tra l'empirico e il trascendentale, sfuggendo ai limiti di una intellesione come adeguazione al mondo.

Ciononostante i testi redatti negli anni '30 offrono alcune indicazioni sulla genesi del progetto merleau-pontiano, in particolare circa la ricerca di una filosofia capace di rendere conto della percezione vissuta e circa l'apertura di tale orizzonte alle scienze naturali. Dunque, in questi testi è presente l'impalcatura teorica che sosterrà l'intera opera di Merleau-Ponty, ovvero egli vi getta le basi del progetto di avvicinamento tra il senziente e il sensibile che culminerà con la tesi della reversibilità carnale. Una reversibilità che sarebbe fondata proprio nel contatto diretto con il mondo per mezzo della tattilità.

Tra le scienze, egli si rivolge con particolare interesse alla psicologia della forma, nella quale individua delle risorse per comprendere la percezione su basi non solo teoriche.

Per tale motivo si è posta l'esigenza di condurre delle indagini preliminari sulla nozione di forma in Merleau-Ponty; tenendo conto della strada che essa apre agli studi condotti nella *Fenomenologia della percezione*, in cui largo spazio è dedicato alla trattazione di temi husserliani, in particolare alle sintesi passive e all'intenzionalità fungente.

Si intende dunque seguire le coordinate appena tracciate analizzando i due progetti – il primo e più breve, *Projet de travail sur la nature de la perception*, il secondo *La nature de la perception* – stilati da Merleau-Ponty, tra il 1933 e il 1934, al fine di ottenere dei fondi di ricerca dalla Casse Nationale des Sciences. Essi rivestono notevole importanza perché pongono l'attenzione su alcune delle fonti principali di Merleau-Ponty e sulla capacità che egli ha avuto nel metterle in relazione per trarne una prospettiva filosofica originale. In essi Merleau-Ponty intesse il legame tra la psicologia della forma e la fenomenologia genetica husserliana, fondamentale per la ridefinizione della sensibilità e della percezione.

Già nel progetto *La natura della percezione*, del 1934, Merleau-Ponty propone una definizione della *Gestalt* molto vicina alle sintesi passive di matrice fenomenologica. Egli infatti ritiene che la sintesi pre-soggettiva operante nel mondo si costituisca come:

Un'organizzazione spontanea del campo sensoriale che fa dipendere i supposti "elementi" da "totalità", esse stesse articolate in totalità più ampie. Questa organizzazione non è una forma che si

sovrapporrebbe a una materia eterogenea; *non esiste una materia senza una forma*; esistono solo organizzazioni più o meno stabili, più o meno articolate.¹

A fondamento della sua teoria della sensibilità vi è dunque la consapevolezza che il percepito sia costituito unitariamente prima della scissione in termini. Questo percorso prosegue con l'analisi del comportamento; infatti, sin dalle prime pagine di *La struttura del comportamento* Merleau-Ponty muove serrate critiche alle teorie atomiste, in fisiologia come in psicologia; confutandole per mezzo delle evidenze sperimentali che egli rintraccia nei gestaltisti e in Goldstein, così come in Schilder e in Katz. Anche in questo caso, il tatto compare raramente e sempre in relazione agli esempi utilizzati per confutare il meccanicismo e il causalismo dominanti nella trattazione scientifica della percezione.

Quindi, piuttosto che dedicarsi alla sensazione in quanto tale, Merleau-Ponty si concentra sullo studio del comportamento come campo di indagine ancora vergine e potenzialmente capace di aprire una terza dimensione, soggettivo-oggettiva – ciò perché esso si pone tra l'ambito psicologico e fisiologico. Secondo Merleau-Ponty, dunque, lo studio del comportamento può essere condotto adottando un atteggiamento trascendentale – a patto che non lo si confonda con il criticismo² - che renda visibile in esso la presenza di una *Gestalt* o struttura. Il comportamento testimonia «la congiunzione di un'idea e di un'esistenza indiscernibili, l'assetto contingente per il quale i materiali, davanti a noi, cominciano ad assumere un senso: l'intellegibilità allo stato nascente»³. Dunque il comportamento in quanto forma (*Gestalt*) collega in un rapporto immediatamente vissuto il senziente e il sensibile, perché manifesta l'auto-organizzazione del reale ad un livello in

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, "La natura della percezione", in Id., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., pp. 83-84 (corsivi miei).

² Per quanto riguarda le critiche mosse al criticismo è molto significativo il discorso che Merleau-Ponty proferisce nel maggio del 1939, in occasione della seduta della Société française de Philosophie dedicata al tema "L'Agrégation de philosophie". L'intervento di Merleau-Ponty a riguardo si scaglia contro il criticismo imperante nel panorama filosofico francese, incarnato proprio nella figura di Léon Brunschvicg, presidente di quella seduta. In tal senso, inoltre, si tenga conto dell'influenza che ha avuto su Merleau-Ponty l'articolo di E. Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant-Studien*, 38, 1933, pp. 319-383; poi ripreso in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di N. Zippel, "La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea (1933)", in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma, Lithos, 2010, pp. 141-237.

³ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1942; tr. it. di G. D. Neri (rivista da M. Ghilardi), *La struttura del comportamento*, Milano, Mimesis, 2010, p. 224.

cui non è richiesta la partecipazione attiva dell'organismo, del senziente o del soggetto, per quanto l'organizzazione si configuri a partire dalla disposizione di questi ultimi⁴.

È possibile vedere in essa, come ha sottolineato Bernhard Waldenfels⁵, una concretizzazione del «Logos del mondo estetico» cui Husserl ha fatto riferimento nelle “Conclusioni” di *Logica formale e trascendentale*⁶. Tuttavia, prima di procedere oltre, occorre rallentare il passo e riprendere le fila del discorso, rintracciando la genesi del progetto merleau-pontiano in quanto studio della percezione mediante l'integrazione di filosofia e psicologia.

1. La genesi di un progetto tra filosofia e psicologia

La prima pubblicazione del *Projet de travail sur la nature de la perception* avviene nel 1971, all'interno della monografia di Geraets dal titolo *Vers une nouvelle phénoménologie transcendantale*⁷. Il testo occupa appena due pagine, ma risulta significativo se lo si pone in relazione con il progetto composto da Merleau-Ponty l'anno successivo. Nonostante Merleau-Ponty abbia redatto i due progetti ad un anno esatto di distanza, le differenze che emergono tra essi sono sostanziali. La differenza fondamentale

⁴ Precisamente in tale predisposizione della passività alla struttura soggettiva risiede la problematica inerente l'intenzionalità fungente. Tale problematicità è messa in risalto con eccezionale efficacia da Jacques Derrida nel saggio “La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio”, in Id., *Margini della filosofia*, tr. e cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, pp. 209-231. Derrida nota in particolare che nella prospettiva fenomenologica – egli si occupa di Husserl, ma si ritiene che tale discorso possa essere rivolto analogamente a Merleau-Ponty – l'interesse per la sfera antepredicativa dell'esistenza nasconda in realtà un senso che ad essa è stato prestato dai vissuti e dagli atti affettivi e valutativi. Questi costituiscono la logicità dello strato antepredicativo, che fenomenologicamente, invece, si pretende sia assolutamente estranea alla sfera soggettiva. Dunque è la soggettività che, non ancora tematizzata, guida le analisi dello strato pre-soggettivo consentendo di scoprire in esso un senso latente. La dimensione antepredicativa dunque è in un certo qual senso già promessa teleologicamente alla teoresi, o, come si vedrà, al contatto.

⁵ B. Waldenfels, “Perception and Structure in Merleau-Ponty”, *Research in Phenomenology*, 10, 1980, p. 21. Waldenfels, fenomenologo ed allievo di Merleau-Ponty, ha tradotto in tedesco diverse opere merleau-pontiane e a partire da esse ha elaborato una peculiare fenomenologia focalizzata sui temi dell'estraneità e della corporeità vivente.

⁶ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, den Haag, Nijhoff, 1974; ed. it. a cura di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Milano, Mimesis, 2009, p. 290.

⁷ Cfr. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, den Haag, Nijhoff, 1971.

è rappresentata dall'assenza di riferimenti alla fenomenologia all'interno del primo progetto⁸.

Tuttavia, sin dai primi passaggi del testo del 1933, emerge con chiarezza l'intento di rispondere in modo più preciso alle problematiche sollevate dallo studio scientifico della percezione. In questo progetto, così come in *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty dimostra chiaramente di non essere soddisfatto delle risposte offerte dalla neurologia classica e dalle filosofie neokantiane. Ciò che la filosofia ha teorizzato riguardo la percezione sembra insoddisfacente e sembra non tenere conto dei risultati conseguiti dal sapere scientifico. Nei testi di Merleau-Ponty una tra le critiche più frequenti è rivolta alla filosofia trascendentale di stampo criticista. Essa infatti è incapace di descrivere la percezione in quanto tale, compiendone piuttosto una ricostruzione a partire da un'istanza categoriale e intellettualista. Ciò che spinge Merleau-Ponty ad occuparsi della percezione è il tentativo di rinnovarne gli studi, mostrando gli errori compiuti dal realismo ingenuo delle scienze e dall'idealismo criticista. Per questo motivo egli si rivolge alle indagini scientifiche sulla percezione e nello specifico alla psicologia della forma e agli studi di Goldstein e Gelb riguardo le patologie del sistema nervoso⁹.

In questo contesto si inserisce anche l'interesse per la fenomenologia husserliana, che compare per la prima volta nel progetto del 1934. Resta, però, da capire in che modo Merleau-Ponty sia entrato in contatto con la fenomenologia, dal momento che, secondo Geraets egli non avrebbe consultato i manoscritti husserliani prima del 1938¹⁰ – anno in cui termina la stesura di *La struttura del comportamento*. Occorre a tal fine considerare la complessità dei riferimenti merleau-pontiani, analizzando il ruolo fondamentale svolto dalla lettura di Goldstein, come notato da Geraets già all'inizio degli anni settanta. Nel

⁸ Per le fonti fenomenologiche sopraggiunte alla stesura della seconda versione del progetto, si segnala il saggio di T. Toadvine, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A chronological overview", in T. Toadvine, L. Embree (a cura di), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 227-286.

⁹ Cfr. A. Gelb, "Remarques générales sur l'utilisation des données pathologiques pour la psychologie et la philosophie du langage", *Journal de Psychologie*, 33, 1933, 403-429; A. Gelb, K. Goldstein, "Über Farbenamnesie nebst Bemerkungen über das Wesen der amnestischen Aphasie überhaupt und die Beziehung zwischen Sprache und dem Verhalten zur Umwelt", *Psychologische Forschung*, 6, 1924, pp. 128-186; ripreso in K. Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, a cura di A. Gurwitsch, E. M. Goldstein Haudek, William E. Haudek, den Haag, Nijhoff, 1971, pp. 58-125; A. Gelb, K. Goldstein, "Zur Frage nach der gegenseitigen funktionellen Beziehung der geschädigten und der ungeschädigten Sehphäre bei Hemianopsie", *Psychologische Forschung*, 6, 1925, pp. 187-199.

¹⁰ La tesi di Geraets poggia sulla testimonianza di Herman Leo van Breda, fondatore dello Husserl Archiv a Leuven. Van Breda documenta la presenza di Merleau-Ponty a Leuven nell'aprile del 1939, esattamente un anno dopo la morte di Edmund Husserl. Secondo van Breda in quella occasione Merleau-Ponty ebbe modo di consultare il dattiloscritto del secondo libro delle *Idee*, il testo di *Esperienza e giudizio* stabilito da Ludwig Landgrebe e il *Manoscritto D 17* sulla *Urkonstitution*. Cfr. H. L. Van Breda, "Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962, pp. 410-430.

commentare il progetto del 1933 Geraets manifesta la propria sorpresa di fronte alla mancanza di riferimenti alla fenomenologia motivata, a suo dire, da una conoscenza non ancora profonda dei testi husserliani. Egli scrive: «colpisce che questo testo non fa alcuna allusione alla fenomenologia, e crediamo effettivamente che Merleau-Ponty non aveva ancora cominciato ad approfondire Husserl»¹¹. I riferimenti principali che Merleau-Ponty riprende per mettere in discussione la filosofia d'impostazione criticista, al tempo dominante in Francia, sono molteplici, ma Geraets indica con convinzione quello che secondo lui è stato "l'evento capitale" per le ricerche condotte da Merleau-Ponty tra la stesura dei progetti sulla natura e la pubblicazione di *La struttura del comportamento*. L'evento in questione è la lettura del testo di Kurt Goldstein *Der Aufbau des Organismus* pubblicato nel 1934. L'importanza che esso ha rivestito nella formazione di Merleau-Ponty è testimoniata dal fatto che la traduzione francese del testo, intitolata *La structure de l'organisme*, è stata pubblicata nella collana *Bibliothèque de philosophie* diretta da Jean Paul Sartre e dello stesso Merleau-Ponty¹².

Nel solco delle analisi presentate da Geraets si è inserita anche Maria-Luz Pintos, la quale nell'articolo "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: analyse d'une étroite relation" ricostruisce il rapporto tra i tre autori¹³. Essa sostiene fermamente la tesi secondo cui il primo contatto con la fenomenologia – e la connessione di quest'ultima con le nozioni di forma ed organismo – deriva dall'influenza che Gurwitsch¹⁴ e Goldstein hanno avuto su Merleau-Ponty negli anni trenta.

Il saggio di Pintos nello specifico evidenzia come l'assimilazione dei concetti fenomenologici e psicologici, presenti all'interno dell'impalcatura teorica di Gurwitsch e

¹¹ T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 10.

¹² Cfr. K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, den Haag, Nijhoff, 1934; tr. fr. di E. Burckhardt, J. Kuntz, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Paris, Gallimard, 1951; ed. it. a cura di L. Corsi, *L'Organismo: un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Roma, Fioriti, 2010. È il caso di ricordare anche il giudizio al testo presente sulla copertina francese. Secondo Geraets, l'autore del giudizio è lo stesso Merleau-Ponty che si esprime come segue: «Si riscontrerà qui ciò che può essere – rigorosamente applicato al sapere positivo – un metodo "fenomenologico" più spesso celebrato che praticato» (cfr. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 12, n. 39; traduzione mia).

¹³ Cfr. M.-L. Pintos, "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: Analyse d'une étroite relation", *Chiasmi International*, 6, 2005, pp. 147-170. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Goldstein si veda anche M. Ghilardi, "Tra fenomenologia e neurologia. Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks", cit., pp. 217-235.

¹⁴ Gurwitsch si forma in Germania sotto la supervisione di Carl Stumpf – il quale ha avuto notevole influenza su di lui – invitandolo a raggiungere dapprima Husserl a Friburgo, laddove rimane un anno, e successivamente Goldstein e Gelb a Francoforte. In quegli anni, Goldstein e Gelb conducono degli esperimenti, per conto del governo prussiano, sui veterani di guerra che hanno riportato danni al sistema nervoso. Durante il soggiorno a Francoforte Gurwitsch partecipa con essi a numerosi esperimenti, collaborando pertanto all'elaborazione degli studi in seguito presentati da Goldstein nel testo *L'Organismo*.

Goldstein, ha consentito a Merleau-Ponty di avvicinarsi lateralmente alla fenomenologia genetica, prima che quest'ultimo entrasse in contatto diretto con gli inediti husserliani. Dunque è ipotizzabile che l'influenza della fenomenologia su Merleau-Ponty vada anticipata rispetto a quanto sostenuto da Geraets, offrendo una spiegazione al fatto che Merleau-Ponty già nei primi anni trenta fosse consapevole di una possibile connessione tra sapere scientifico e fenomenologia.

In tal senso, il ruolo di Gurwitsch è sicuramente da marcare, poiché egli ha frequentato assiduamente Merleau-Ponty in quegli anni ed in quel periodo si è dedicato al rapporto tra la fenomenologia e la psicologia della forma. Merleau-Ponty ha incontrato Gurwitsch per la prima volta pochi mesi dopo l'arrivo a Parigi di quest'ultimo, nell'autunno del 1933, grazie alla mediazione di Gabriel Marcel. Questa è una delle possibili giustificazioni al cambiamento di prospettiva riscontrato nella stesura del secondo progetto. In effetti, tra il 1933 e il 1937, Merleau-Ponty ha frequentato alla Sorbona i corsi tenuti da Gurwitsch – dedicati alla fenomenologia e alla *Gestaltpsychologie* – approfondendo le proprie conoscenze fenomenologiche. Da quel momento in poi si è instaurato tra loro un rapporto di collaborazione culminato nella stesura e revisione comune di alcuni saggi, tra cui *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme*¹⁵, ovvero la trascrizione delle lezioni che tenute da Gurwitsch nel 1933-34 alla Sorbona, presso l'Institut d'Histoire des Sciences¹⁶.

L'articolo in questione si apre con la critica alla distinzione tra il mondo, inteso dal punto di vista scientifico, e gli aspetti percettivi, qualitativi e dunque soggettivi, attraverso i quali il mondo si presenta. In piena sintonia con la psicologia della forma, Gurwitsch contesta il «privilegio particolare» che è assegnato ai dati sensoriali, considerati come elementi primari della percezione¹⁷. Lo statuto dei dati sensoriali e l'utilizzo dell'ipotesi di costanza – che regola l'uniformità tra lo stimolo e la sensazione – allontanano la psicologia dall'aderenza al vissuto e la trasformano piuttosto in «una estensione della fisica»¹⁸. Attraverso Gurwitsch, Merleau-Ponty si richiama alla teoria della forma che assume rilevanza filosofica poiché confuta l'ontologia ingenua che si

¹⁵ A. Gurwitsch, "Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 1936, pp. 413-470 ; ripreso in traduzione inglese nel volume A. Gurwitsch, *The collected work of Aron Gurwitsch 1901-1973*, vol. II, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 1-63.

¹⁶ Cfr. L. Embree, "Biographical Sketch of Aron Gurwitsch", in Id. (a cura di), *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. xvii-xxx; ripreso successivamente alla voce "Gurwitsch", *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 284-287.

¹⁷ A. Gurwitsch, *The collected work of Aron Gurwitsch 1901-1973*, cit., vol. II, p. 2.

¹⁸ Ivi, p. 3.

nasconde nell'ipotesi di costanza. Quest'ultima poggia su una visione del mondo come entità oggettivamente data, ossia come presupposto naturale e auto-evidente.

Il ruolo svolto da Gurwitsch nell'indicare a Merleau-Ponty una strada differente da percorrere, dunque un itinerario che conduce ad un rinnovato studio della percezione, trova conferme esplicite nel progetto riguardo *La natura della percezione*. Infatti, Merleau-Ponty cita Gurwitsch per sostenere la tesi secondo cui tra la fenomenologia e la psicologia della forma vi sarebbe un legame molto stretto; un accomunamento che risiede nella «sistematica esplorazione della coscienza»¹⁹. Merleau-Ponty riprende la lettura esposta nella dissertazione di Gurwitsch, pubblicata nel 1929 nella rivista *Psychologische Forschung*²⁰, fondata pochi anni prima da Wertheimer, Köhler e Koffka. Lo scopo dichiarato della dissertazione sarebbe riassunto come segue:

Nel promuovere alcuni problemi fenomenologici con l'aiuto delle tesi teoretiche della *Gestalt*, al fine di integrare le analisi husserliane con delle intuizioni raggiunte dalla teoria della forma, nonché per correggere alcune sue dottrine, e in generale per far avanzare la fenomenologia lungo queste direttrici, al di là del punto raggiunto da Husserl in *Idee I*.²¹

Nella scia del lavoro di Gurwitsch, Merleau-Ponty afferma che “le analisi di Husserl conducono sulla soglia della *Gestaltpsychologie*”²². Nel progetto in questione Merleau-Ponty esprime la convinzione secondo cui la relazione tra scienza – psicologia della forma – e filosofia – fenomenologia trascendentale – consente di rinnovare la teoria della percezione, rendendola il più aderente possibile alla pratica percettiva, dunque all'esperienza vissuta. È indicativo inoltre che molte delle opere citate da Gurwitsch nella dissertazione siano riprese da Merleau-Ponty ed incluse nella bibliografia de *La struttura del comportamento*. Tuttavia, nonostante l'assiduità del rapporto e il confronto costante,

¹⁹ Ivi, p. 24. Inoltre, Gurwitsch indica in nota un altro elemento di comunanza tra fenomenologia e teoria della forma. Infatti egli scrive: «Questa concezione concernente la differenza profonda ed essenziale tra le cose e i fenomeni – una conseguenza ulteriore dell'abbandono dell'ipotesi di costanza – è un nuovo punto di convergenza tra la teoria della *Gestalt* e la fenomenologia husserliana» (A. Gurwitsch, *The collected work of Aron Gurwitsch 1901-1973*, cit., vol. II, p.33, n. 81). Tuttavia E. de Saint-Aubert esprime delle perplessità circa l'argomentazione che Merleau-Ponty porta a sostegno della connessione tra fenomenologia e psicologia della forma, nei suoi progetti. Si veda in merito: E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 81-88.

²⁰ Si tratta dell'articolo “Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich”, comparso nella *Psychologische Forschung*, 12, 1929, pp. 280-380; ripreso in traduzione inglese in A. Gurwitsch, *The Collected Works of Aron Gurwitsch 1901-1973*, cit., vol. II, pp. 193-318.

²¹ Ivi, p. 195.

²² M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit. 82.

i testi merleau-pontiani ospitano rarissimi riferimenti diretti all'opera di Gurwitsch. È Gurwitsch a fornire alcune indicazioni sul rapporto con Merleau-Ponty, come si evince dal capitolo della *Théorie du champ de la conscience* dedicato a "L'organizzazione della vita percettiva, secondo Merleau-Ponty"²³. Inoltre, ulteriori indicazioni provengono dal carteggio tra Gurwitsch e Alfred Schütz, da cui emerge che, dopo aver letto *La struttura del comportamento* e la *Fenomenologia della percezione*, Gurwitsch si sia reso conto della ripresa di numerose tesi esposte nei suoi corsi alla Sorbona e nei testi pubblicati da lui in quel periodo, in modo del tutto implicito. Infatti, a riguardo, Merleau-Ponty non rinvia mai a Gurwitsch direttamente²⁴. Infine, per quel che riguarda il versante psicologico, oltre l'influenza di Gurwitsch, occorre menzionare l'eco che la psicologia della forma ha avuto in Francia grazie ai testi di Paul Guillaume, il quale negli anni trenta pubblica in francese le recensioni agli articoli comparsi nella *Psychologische Forschung*²⁵.

²³ Cfr. A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Descleé, De Brower, 1957.

²⁴ Cfr. R. Grathoff (a cura di), *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1989. Si segnala in particolare la lettera inviata da Gurwitsch il 15 dicembre 1946, in cui egli rintraccia, con particolare riguardo a *La struttura del comportamento*, l'influenza delle argomentazioni proposte durante le proprie lezioni, tenute a Parigi e frequentate da Merleau-Ponty: «Ho lasciato la biblioteca con una copia di *La Struttura del comportamento* di Merleau-Ponty. Sembra essere un lavoro molto competente. Ho dato uno sguardo alle sezioni in cui tratta dell'opera di Goldstein. Egli ha ripreso una gran quantità delle cose che io ho detto su di essa nei miei scritti così come alle mie lezioni. Che io possa aver in una certa misura stimolato tale studio mi rende felice e triste al tempo stesso» (ivi, p. 88; traduzione mia). Una lettera successiva inviata da Gurwitsch, ancora all'amico Schütz, ripropone le stesse impressioni suscitate dalla lettura de *La struttura del comportamento*. Questa volta però il testo in questione è la *Fenomenologia della percezione*: «Sto leggendo la *Percezione* di Merleau-Ponty. Sento l'eco di una grande quantità nel testo di materiale proveniente dalle mie lezioni. Lui ha appreso molto da me e si è appropriato di una grande quantità di esse. Non sono nei dettagli, laddove si è spinto sotto molti aspetti oltre. Io dubito che egli avrebbe avuto l'idea di interpretare il materiale psicopatologico fenomenologicamente senza la mia influenza» (ivi, 93; traduzione mia).

²⁵ Negli anni trenta Paul Guillaume recensisce gli articoli pubblicati dai gestaltisti nella *Psychologische Forschung*. Le sue recensioni sono comparse per il pubblico francese nella rivista *Année psychologique*. È utile menzionare altri testi di Guillaume, fondamentali nella formazione psicologica di Merleau-Ponty: P. Guillaume, "La theorie de la forme", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 22, 1925, pp. 768-800 e Id., *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937. Inoltre, sempre per quanto riguarda un resoconto sulle correnti psicologiche maggiormente diffuse nella Germania del tempo, va citato il saggio di H. Prinzhorn, "Les courants principaux de la psychologie allemande contemporaine", *Journal de psychologie normale et psychologique*, 25, 1928, pp. 828-848. Prinzhorn individua quattro correnti psicologiche principali, riconducibili alla psicologia della forma, alla fenomenologia husserliana, alla psicanalisi e ai testi di Ludwig Klages.

2. Il progetto per un rinnovato studio della percezione

La necessità di questa breve parentesi storica si spiega alla luce dell'interesse mostrato da Merleau-Ponty per la fenomenologia e per la lettura fenomenologica dei dati scientifici. Di sicuro Merleau-Ponty aveva intrapreso questa strada prima di venire a conoscenza degli inediti husserliani e in tal senso sembra sia stata determinante la figura di Gurwitsch; ciò motiverebbe la comparsa della fenomenologia nella stesura del secondo progetto: *La natura della percezione*. Il progetto è pubblicato contestualmente al *Projet sur la nature de la perception* – del 1933 – da Théodore Geraets²⁶.

La prima stesura del progetto si apre con il proposito di affrontare «il problema della percezione e particolarmente la percezione del corpo proprio»²⁷. Le teorie d'ispirazione criticista affrontano la percezione da una prospettiva intellettualista in cui le sensazioni pure, intese come datità inestese, si collegano sino a costituire un universo oggettivo a partire dall'attività sintetica della coscienza. Per superare questa visione Merleau-Ponty si rivolge alla teoria della forma, secondo cui la struttura delle cose è nelle cose stesse, ovvero, secondo cui vi è una strutturazione della sensibilità che determina la relazione percettiva del corpo al mondo. Inoltre, gli sviluppi ottenuti nelle ricerche sul sistema nervoso dimostrano l'esistenza di un contesto motorio in cui avviene la correlazione tra i dati sensoriali appartenenti alle differenti sfere della sensibilità. Merleau-Ponty si limita per il momento a tre ambiti – visivo, tattile e muscolare – intorno a cui sviluppa la sua teoria della percezione. Proprio l'integrazione tra essi conduce inoltre a superare la concezione inestesa delle sensazioni, costituendo al contrario uno spazio a tre dimensioni, dunque dotato di profondità. Inoltre, egli ravvisa che l'esperienza percettiva del corpo proprio presenta i maggiori problemi alle teorie che esigono la distinzione tra un lato materiale e uno formale della percezione, inoltre sembra sconfessare l'idea di una sensazione inestesa.

Nella seconda stesura Merleau-Ponty riprende in maniera maggiormente dettagliata le tematiche affrontate l'anno precedente, proponendo esplicitamente, e sin dalle prime battute, «un nuovo studio della percezione [...] a partire dallo sviluppo attuale

²⁶ Cfr. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, cit., pp. 9-10, 188-199.

²⁷ Ivi, p. 9.

delle ricerche filosofiche e sperimentali»²⁸. Le ricerche cui si riferisce dal punto di vista filosofico sono le teorie che mettono in discussione il criticismo imperante in filosofia della percezione. Il riferimento palese è alla scuola fenomenologica, a partire da Edmund Husserl per arrivare ai suoi allievi – si è detto dell’influenza che ebbe su Merleau-Ponty l’articolo di Eugen Fink nei *Kant-Studien*²⁹. Per quanto riguarda le ricerche sperimentali invece gli interlocutori di Merleau-Ponty sono i neurofisiologi, gli psicopatologi e gli psicologi della forma.

Nel rinnovato studio della percezione, che Merleau-Ponty delinea nelle pagine del progetto, il riferimento agli studi fisiologici è imprescindibile ma insufficiente. Infatti l’obiettivo di Merleau-Ponty resta la precisazione del rapporto tra la conoscenza sensibile e l’intelligenza. Le ricerche sperimentali, pur offrendo spunti notevoli, non problematizzano a sufficienza il rapporto tra i due domini; al contrario esse si affidano ad alcune direttrici che non consentono di spiegare la percezione vissuta a partire dalla fisiologia del sistema nervoso. In tal senso va letta la critica che Merleau-Ponty conduce in *La struttura del comportamento* al behaviorismo e alle teorie del riflesso. Esse forniscono indicazioni di massima, o meglio ipotesi utili ad orientarsi nella ricerca, ma non sono ancora in grado di spiegare la genesi della soggettività e del mondo. A suo dire, per quanto scrupolose, le analisi di casi patologici, ad esempio le agnosie, muovono da presupposti psicologici che definiscono il normale processo percettivo a partire da ipotesi congetturali. Nel caso delle analisi di Gelb e Goldstein³⁰ – riferimento costante di Merleau-Ponty –, è la *Gestaltpsychologie* che fornisce ad essi gli strumenti necessari per individuare le patologie psichiche o sensoriali. In un certo senso dunque vi è un presupposto che andrebbe indagato e problematizzato a partire dalle evidenze patologiche. Merleau-Ponty ritiene che le presupposizioni operanti nelle sperimentazioni derivino dalla concettualità utilizzata in psicologia, che prende in prestito le nozioni tradizionalmente impiegate dalla filosofia della percezione, ovvero le idee di sensazione, impressione, associazione, ricordo, abitudine, e così via.

In questo quadro si inserisce l’interesse di Merleau-Ponty per la fenomenologia husserliana. Nel progetto *La natura della percezione* infatti Merleau-Ponty dichiara che

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Milano, Medusa, 2004, p. 77.

²⁹ Cfr. E. Fink, “La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea (1933)”, cit. Circa l’influenza di Fink è utile richiamare la corrispondenza tra H. L. van Breda e Merleau-Ponty, di cui alcuni frammenti sono stati pubblicati in H. L. Van Breda, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 67, 1962, pp. 410-430.

³⁰ Cfr. A. Gelb, K. Goldstein, *Psychologie Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth, 1920.

«il chiarimento del problema psicologico non potrebbe essere completo senza il ricorso alla filosofia della percezione»³¹. Lo studio filosofico della conoscenza sensibile cui si riferisce Merleau-Ponty è la fenomenologia trascendentale, ovvero la fenomenologia genetica, la quale si distingue dall'idealismo criticista dei neokantiani e dall'idealismo trascendentale dei primi testi husserliani. Il lavoro degli allievi di Husserl negli anni trenta, primo tra tutti Fink, contribuisce sicuramente in questa direzione – non a caso il punto di riferimento utilizzato da Merleau-Ponty per distinguere la fenomenologia dal criticismo è l'articolo di Fink pubblicato nel 1933.

Inoltre, ciò che distingue la fenomenologia dalla psicologia e dalle scienze in generale è il metodo. La riduzione trascendentale infatti consente di indagare l'esperienza vissuta, il processo genetico che lega il sensibile al senziente; al contrario delle analisi condotte da un punto di vista oggettivo, esterno al mondo e al vissuto. In sintonia con Merleau-Ponty si esprime Weizsäcker, che condanna il pensiero scientifico oggettivo nel saggio *Verità e percezione*³². Anche a suo dire, lo studio della natura da un punto di vista oggettivo ha ampliato lo iato tra il soggetto corporeo-sensibile e il mondo. Inoltre, in questa distanza si inserisce una certa idea di verità, contro cui Weizsäcker si dirige. In effetti, nel pensiero oggettivista «l'immagine naturale prodotta dalla percezione sensibile viene totalmente svalutata rispetto al giudizio oggettivo sulla natura formulato da parte dello spirito pensante del ricercatore»³³. Tuttavia, il discorso slegato dal legame originario al mondo e alla sensibilità si rivela ben presto insostenibile; poiché l'unica maniera di costruire un pensiero sul mondo ha origine nel soggetto e nell'esperienza che esso ne fa. In questa opera di riconoscimento del valore della soggettività costituente la fenomenologia trascendentale husserliana svolge un ruolo determinante.

L'interesse per l'attitudine trascendentale della fenomenologia compare anche nella recensione di Merleau-Ponty al testo sartriano *L'imagination*, datata 1936³⁴. Merleau-Ponty riprende la tesi di Sartre secondo cui «la psicologia è un empirismo che cerca ancora i suoi principi eidetici» e, così facendo, coglie l'occasione per sottolineare la necessità dell'analisi critica dei concetti psicologici³⁵. Questo è l'obiettivo della

³¹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 80.

³² Cfr. V. von Weizsäcker, "Verità e percezione", in Id., *Forma e percezione*, ed. it. a cura di V. C. D'Agata, S. Tedesco, Milano, Mimesis, 2011, pp. 73-96.

³³ Ivi, p. 77.

³⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, pp. 45-54. La recensione, con il titolo "Jean-Paul Sartre: L'imagination", è originariamente comparsa nel *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 9-10, 1936, pp. 756-761.

³⁵ J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, Puf, 1994, p. 142.

psicologia eidetica cui si richiama Husserl, tuttavia essa non basta per cogliere la natura della coscienza, per questo va affiancata all'attitudine trascendentale propria alla fenomenologia. Tale passaggio a un'attitudine trascendentale non è facoltativo o arbitrario ma proviene dall'impossibilità dispiegare la coscienza attraverso le leggi di causalità operanti nel mondo fisico. Vi è la necessità che la psicologia trovi i concetti e le metodologie adeguate al suo oggetto, dunque la psicologia descrittiva non è un pretesto per abbandonare l'esperienza, «ma al contrario il mezzo attraverso cui comprendere il senso»³⁶. Di conseguenza le analisi fenomenologiche dell'esperienza devono portare al rinnovamento delle categorie psicologiche tradizionali. In tal senso, l'obiettivo di Merleau-Ponty non consiste nel sostituire una disciplina all'altra, bensì nell'integrare una rinnovata concettualità filosofica, soprattutto in ambito percettivo, al metodo sperimentale delle scienze.

Merleau-Ponty interpreta in questa chiave gli esperimenti condotti da David Katz a partire dal metodo fenomenologico³⁷, in particolare quelli inerenti la tattilità ed analizzati nella monografia, ad essa dedicata, dal titolo *Der Aufbau der Tastwelt*³⁸. Quest'opera, pur non essendo citata nel progetto sulla natura della percezione, in cui compare solo il nome del suo autore, è significativa per i successivi lavori di Merleau-Ponty e in particolare per la *Fenomenologia della percezione*³⁹.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., pp. 51-52.

³⁷ David Katz è stato uno psicologo tedesco di religione ebraica, per questo motivo egli perde il proprio lavoro di professore all'Università di Rostock nel 1933 ed emigra, dapprima in Inghilterra, in seguito in Svezia dove rimane sino al 1953, anno della sua morte, come Professore Emerito e come Direttore dell'Istituto di psicologia della Università di Stoccolma. Egli ha cercato di unire la fenomenologia husserliana alla psicologia della forma, cui lo si è spesso associato nonostante il parere discordante di un autore quale Lester Krueger, che suggerisce, nella sua "Introduzione" alla edizione inglese di *Der Aufbau der Tastwelt*, come Katz «non sia mai stato un vero gestaltista» (L.E. Krueger, "Editor's Introduction", in D. Katz, *The world of touch*, ed. ing. a cura di L. E. Krueger, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1989, p. 1). Per la relazione tra Katz e Husserl si rimanda a Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. 42-44. Per l'importanza che il tatto assume nel lavoro di Katz, si veda invece: Lester E. Krueger, "David Katz's *Der Aufbau der Tastwelt* [The world of touch]: A synopsis", *Perception & Psychophysics*, 7, 1970, pp. 337-341; Id., "Tactual Perception in Historical Perspective: David Katz's World of Touch", in W. Schiff, E. Foulke (a cura di), *Tactual Perception: A Sourcebook*, New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 1-54.

³⁸ Cfr. D. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig, Barth, 1925; ed. ing. a cura di L. E. Krueger, *The world of touch*, cit.

³⁹ Nei testi di Merleau-Ponty il suo nome compare per la prima volta nel progetto *La natura della percezione* del 1934, laddove Merleau-Ponty si occupa della relazione tra lo spazio e il movimento. Merleau-Ponty ritiene che le teorie sulla percezione dello spazio rappresentino un terreno di coltura per le "complicazioni intellettualiste". Infatti, lo spazio diventa oggetto di giudizio piuttosto che di percezione visiva; per cui la visione di un oggetto a distanza giungerebbe in seguito ad un processo cosciente e inferenziale, come immagine di un oggetto, risultante dall'attività sintetica della coscienza. Merleau-Ponty critica questo approccio intellettualista riprendendo la tesi di Koffka secondo cui i fenomeni visivi sono il frutto di dinamiche fisiologiche di cui è nota al soggetto percipiente solo l'immagine risultante. Cfr. K.

Nel suo studio sui fenomeni tattili, Katz propone l'integrazione tra lo studio dei fenomeni tattili e la ricerca empirica sulle esperienze afferenti a tale campo. L'integrazione che egli persegue rimanda alla medesima attitudine merleau-pontiana e si iscrive nel contesto di quanto affermato da Gurwitsch alcuni anni più tardi, ovvero nella continuità tra la fenomenologia e la psicologia della forma. Secondo Gurwitsch il metodo husserliano condurrebbe proprio alle soglie della seconda, tuttavia, a differenza di Merleau-Ponty, egli non ritiene che tra di esse vi sia una relazione di originaria estraneità, poiché è la psicologia stessa che ingloba la concettualità fenomenologica per rinnovarsi⁴⁰. In tal senso si può leggere l'interesse di Merleau-Ponty per la fenomenologia come la conseguenza quasi necessaria del suo forte interesse per la psicologia della percezione, presente sin dai primi anni trenta, ovvero prima ancora che egli si rivolgesse verso la filosofia della percezione. Ancora nel 1933, per ammissione dello stesso Merleau-Ponty, si apprende che «una gran parte del nostro lavoro di quest'anno è stato, tuttavia, dedicato alla *Gestaltpsychologie*»⁴¹.

Il progetto in esame si pone anche in continuità con *La struttura del comportamento*, poiché entrambi gli scritti tematizzano la critica nei confronti della psicologia classica, e nello specifico il concetto di sensazione e il rapporto tra il corpo, il mondo esterno e la coscienza. La psicologia classica attira le critiche di Merleau-Ponty perché è essenzialmente rivolta alla percezione intesa come un atto di giudizio, ovvero una sintesi categoriale che collega i dati sensoriali puntuali reciprocamente estranei tra loro: le sensazioni locali o, come le definisce Köhler, «i più semplici fenomeni puntuali

Koffka, "Some Problems of Space perception", in C. Murchison (a cura di), *Psychologies of 1930*, Worcester, Clark University Press, 1930, pp. 161-187. Koffka si esprime anche sulla visione in profondità riprendendo e rielaborando le tesi sperimentali di Friedrich Schumann e della sua scuola, in cui Merleau-Ponty annovera Katz. Essi hanno messo in luce l'esistenza di qualità dello spazio. Qualità che Katz attribuisce anche alla sfera tattile, in un confronto diretto con la visione. Il testo *Der Aufbau der Tastwelt* si svolge infatti in confronto costante con i risultati del precedente scritto di Katz: *Der Aufbau der Farbwelt*. Sull'importanza di Katz nelle ricerche di Merleau-Ponty sulla percezione si segnala D. Moran, "Sartre on Embodiment, Touch, and the 'Double Sensation'", *Philosophy Today*, 54, 2010, pp. 135-141.

⁴⁰ Si legga in tal senso una nota in J. Derrida, "Genesi e struttura' e la fenomenologia", in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. Di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1990, pp. 199-218. Derrida mostra come il collegamento tra la psicologia della forma e la fenomenologia non risalga, a differenza di quanto sostenuto da Merleau-Ponty (cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 93, n. 45), nella ripresa husserliana delle nozioni di configurazione e di Gestalt nella *Crisi*, quanto nell'utilizzo da parte dei gestaltisti di alcune nozioni husserliane, come notato dallo stesso Husserl – specialmente riguardo il concetto di "motivazione" – in *Idee I*, § 47 e nelle *Meditazioni cartesiane*, § 37. Inoltre, secondo Derrida, è l'idea di una totalità organizzata, dell'unificazione dei dati, per come Husserl la presenta nella *Filosofia dell'aritmetica*, cui essi si rifanno. In proposito si veda anche la *Terza ricerca logica*, dal titolo "Sulla teoria degli interi e delle parti"; Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. Und der 2. Auflage*, a cura di E. Holenstein, "Husserliana XVIII", den Haag, Nijhoff, 1982; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 375-426.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 83.

che costituiscono un campo percettivo»⁴². Da un lato dunque la psicologia tradizionale ha commesso l'errore di considerare le sensazioni come risposte sensoriali a stimoli localizzati nel corpo, ipotizzando tra l'altro un nesso causale costante tra la stimolazione esterna e la reazione corporea. Dall'altro, essa fonda il passaggio dal soggettivo all'oggettivo nell'attività sintetica della coscienza – ponendosi erroneamente in continuità col criticismo e con ogni filosofia che postuli la dicotomia tra dati materiali inerti e l'attività formatrice della coscienza. La risposta ai problemi estetici sinora posti va ricercata secondo Merleau-Ponty nei risultati conseguiti dai gestaltisti:

La Scuola di cui ci occupiamo spiega con il fattore psicologico chiamato *Gestalt* ciò che la psicologia classica rinviava all'interpretazione e al giudizio. La *Gestalt* è un'organizzazione spontanea del campo sensoriale che fa dipendere i supposti "elementi" da "totalità", esse stesse articolate in totalità più ampie. Questa organizzazione non è una forma che si sovrapporrebbe a una materia eterogenea; non esiste una materia senza una forma; esistono solo organizzazioni più o meno stabili, più o meno articolate.⁴³

In tal senso la *Gestaltpsychologie* ha avuto un'influenza notevole nell'elaborazione di una teoria del sentire estremamente distante dalle concezioni classiche, sia in ambito psicologico che in ambito filosofico. Essa confuta l'idea secondo cui la sensibilità è il risultato dell'attività associativa del soggetto su singoli dati sensoriali giustapposti, *qualia*. Seguendo l'approccio dei gestaltisti, Merleau-Ponty ha ripensato la conoscenza sensibile, basandosi su una nozione di sensazione derivante da un orizzonte di senso già costituito ante-predicativamente. Da questo punto di vista l'unità del campo percepito precede la scissione analitica in singole datità e la dicotomia tra il sensibile – materia inanimata – e l'intelligibile – attività formatrice della coscienza, viene a cadere. La nozione di forma o struttura ha il merito di ricomporre questa frattura, presente nella psicologia classica, rendendo possibile la fondazione di «una filosofia monista della natura»⁴⁴. Tale definizione risale a Guillaume, secondo cui, per non cadere negli errori della psicologia classica, non si dovrebbe dire che un oggetto possiede una forma, quanto che esso è una forma. Una forma che non ha nulla a che fare con la geometria, dal

⁴² W. Köhler, *Evoluzione e compiti della psicologia della forma*, ed. it. a cura di R. Titone, Roma, Armando, 2008, p. 48.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., pp. 83-84.

⁴⁴ P. Guillaume, *La Psychologie de la forme*, cit., p. 5. Occorre sottolineare l'importanza che la ricerca di una definizione monista della natura assume all'interno della presente ricerca sul ruolo della tattilità in Merleau-Ponty, poiché si ritiene che proprio tramite la descrizione della percezione tattile Merleau-Ponty garantisca una visione monistica del rapporto tra soggetto e oggetto, fondata nell'elemento carnale.

momento che essa abbraccia tutte le configurazioni unitarie composte da elementi solidali, indissolubili dalla totalità che compongono. Per questo rientrano nel novero delle forme anche i gesti e le melodie.

Da questo punto di vista la nozione di forma indica un vera e propria organizzazione, immediatamente significativa. Infatti, Merleau-Ponty ritiene che la materia è già abitata da un senso, ovvero che i dati iletici sono dotati di forma prima di un'ipotetica messa in forma da parte della coscienza costituente. È evidente dunque una netta presa di distanza dalla fenomenologia statica e, di conseguenza, dall'originarietà dell'intenzionalità d'atto. Quanto emerge dal progetto sinora citato muove in direzione di una contiguità sorprendente tra il rinnovato studio della percezione in ambito psicologico e le analisi fenomenologiche sulla sintesi passiva.

Innanzitutto la percezione non prende di mira una serie di qualità collegate dal senziante al fine di ottenere un determinato oggetto. Secondo Merleau-Ponty inoltre, l'ambito cui si rivolge la percezione non è il significato dell'oggetto; esso viene percepito perché possiede una determinata struttura, grazie alla quale si stacca dallo sfondo del campo percettivo. Tale operazione non dipende dall'intelletto, ma avviene nel sensibile che si struttura internamente, tramite sintesi immediatamente estetiche, cioè sensibili – un rapporto esemplarmente rappresentato dal rapporto tra figura e sfondo. Allo stesso modo, la costituzione della spazialità è garantita dalla percezione immediata e pre-categoriale dello spazio vissuto. Il senziante non si orienta in uno spazio elaborato intellettualmente attraverso giudizi percettivi, al contrario esperisce la spazialità in quanto struttura del percepito. Lo studio della percezione condotto dagli psicologi della forma porta alla luce proprio i fenomeni di struttura all'opera nello spazio percepito. Questi fenomeni, non solo avvengono senza la partecipazione dell'attività sintetica, ma non divengono coscienti prima del rivolgimento riflessivo nei loro confronti.

3. Filosofie del corpo proprio

Negli stessi anni in cui redige i progetti sulla natura della percezione, Merleau-Ponty si dedica a due recensioni in particolare – una a *Être et avoir* di Gabriel Marcel⁴⁵, l'altra a *L'homme et le ressentiment* di Max Scheler. L'interesse verso i due autori

⁴⁵ Cfr. G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, Montaigne, 1935.

scaturisce dalla loro attenzione all'esistenza e al mondo concreto, in opposizione alle filosofie di stampo idealista contro cui Merleau-Ponty non cessa di scagliarsi. Anche in *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty punta il dito contro l'attitudine criticista – in tal senso il suo bersaglio è Leon Brunschvicg – che confina l'esistenza in quanto tale ai margini della conoscenza. Negli stessi termini si esprime Marcel⁴⁶, secondo cui i filosofi idealisti riducono al minimo la presenza sensibile del mondo, lasciando apparire l'esistenza «come sormontata – o ricompresa – o probabilmente semplicemente elusa»⁴⁷. L'esistenza cui si riferisce Marcel è innanzitutto l'esistenza del soggetto in quanto corpo proprio.

Ad esso si rifà Merleau-Ponty, laddove, nel primo progetto sulla natura della percezione, accenna l'interesse per la letteratura concernente il corpo proprio. Quanto emerge dalle ricostruzioni di Geraets e successivamente di Emmanuel de Saint-Aubert induce a pensare che il riferimento merleau-pontiano sia proprio il *Journal Métaphysique* di Gabriel Marcel. Infatti, nel progetto in questione, Merleau-Ponty affianca lo studio dei filosofi realisti anglosassoni all'esigenza di approfondire la letteratura sul corpo proprio. L'accostamento tra il mondo anglosassone e Marcel appare meno casuale se si tiene presente che un altro autore molto presente nella formazione di Merleau-Ponty, ossia Jean Wahl, dedica in quegli stessi anni dei saggi a William James, Alfred N. Whitehead e a Marcel, che confluiscono nel volume dal titolo *Vers le concret*⁴⁸.

A conferma della conoscenza e dell'interesse di Merleau-Ponty nei confronti della filosofia di Marcel occorre ricordare la recensione ad *Être et avoir*, comparsa nel 1936 sulla rivista *La vie intellectuelle*⁴⁹. Il punto su cui si focalizza la recensione è la critica della percezione come procedimento astrattivo e giudicativo.

Nel recensire l'opera di Marcel, Merleau-Ponty esordisce richiamandosi alla seconda meditazione metafisica di Descartes e, in particolare, alla descrizione che quest'ultimo compie della percezione visiva⁵⁰. Si tratta del celebre esempio in cui da una

⁴⁶ Cfr. G. Marcel, "Existence et objectivité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 32, 1925, pp. 175-195; successivamente ripreso in *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, pp. 309-329.

⁴⁷ Ivi, p. 311 (traduzione mia).

⁴⁸ Cfr. J. Wahl, *Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1932.

⁴⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, "Compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et Avoir*", *La vie intellectuelle*, 45, 1936, pp. 98-109; successivamente ripreso in Id., *Parcours. 1935-1951*, cit., pp. 35-44 (traduzione mia).

⁵⁰ Merleau-Ponty si rifà criticamente alle argomentazioni utilizzate da Descartes per sostenere che «la percezione, o l'azione per mezzo della quale la [la cera] si percepisce, non è una visione, né un contatto, né un'immaginazione, [...], ma solamente una visione della mente [*solius mentis inspectio*], la quale può essere imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta». Tuttavia lo spirito è debole e quasi si

finestra, dunque a distanza, Descartes vede degli uomini camminare lungo la strada sottostante. Nell'orizzonte cartesiano, ciò che egli vede dalla finestra non sono in prima istanza degli uomini, dal momento che si vedono solo cappelli e mantelli che potrebbero coprire dei fantasmi o dei manichini. Non è attraverso i sensi che si comprende che quelli laggiù sono degli uomini, poiché ciò può accadere solo attraverso un atto giudicativo.

Il modo in cui Descartes intende la percezione è però errato per Merleau-Ponty, dal momento che tiene distinti gli oggetti percepiti, ovvero i dati sensoriali inerti, dall'attività vivificante del giudizio soggettivo che conferisce senso ad essi. Il medesimo schema attraversa la psicologia ottocentesca – ma si potrebbe dire anche la fenomenologia statica, la quale però non è ancora oggetto delle analisi merleau-pontiane. Si parte cioè da una separazione presupposta tra i dati sensoriali e l'attività formatrice del soggetto o, per meglio dire, «una “pura potenza di giudicare”, un “*cogito*”»⁵¹.

Merleau-Ponty sottolinea la portata critica di Marcel, che si oppone a questa separazione sostenendo una genesi del rapporto all'altro che procede attraverso la messa in ordine di note o caratteri elementari – in analogia con le critiche gestaltiste alla concezione atomistica della fisiologia. La percezione non segue le regole di questo schema intellettualista, piuttosto essa si sviluppa all'interno di una relazione diretta e non ancora inferenziale-giudicativa tra “soggetto” e “oggetto”. Merleau-Ponty riprende da Marcel l'interesse per la percezione del proprio corpo proprio. Nel percepirsi ci si accorge che non vi sono delle sensazioni tattili o visive – già qui si evince l'interesse di Merleau-Ponty verso questi due ambiti della percezione, all'interno dei quali si muoverà il suo intero percorso filosofico – cui si aggiungerebbero in un secondo momento i giudizi.

Al contrario, il corpo, «*mon corps*», godrebbe di un carattere peculiare, in quanto, come nota Merleau-Ponty:

Non mi appare come oggetto, come insieme di qualità e di caratteri che si tratta di coordinare e comprendere; i rapporti che ho con lui non sono quelli del *cogito* e del *cogitatum*, del “soggetto

inganna, soprattutto nell'esprimere linguisticamente ciò che percepisce spiritualmente. Se si rimanesse nel linguaggio ordinario si dovrebbe concludere che si percepisce per mezzo degli occhi, così come nel caso in cui «guardassi dalla finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di veder della cera. E, tuttavia, che vedo io da quella finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprir degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare, che risiede nel mio spirito, ciò che credevo di vedere con i miei occhi» (R. Descartes, “Meditazioni metafisiche”, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, ed. it a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 30).

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., p. 36 (traduzione mia).

epistemologico” e dell’oggetto. Io faccio causa comune con lui, e, in un certo senso, io *sono* il mio corpo.⁵²

I termini che Merleau-Ponty utilizza per descrivere questo rapporto fanno riferimento ad una presenza immediata di sé a sé, ossia tra il soggetto e il proprio corpo vi è «aderenza», «intimità». Lo stesso vale per gli oggetti del mondo che non si offrono nella loro essenza, ma come presenza; a tal punto che, secondo Merleau-Ponty, «essi divengono qualcosa come il prolungamento del mio corpo»⁵³. Dunque il corpo proprio non si comporta alla maniera di un qualunque *Gegenstand*, ossia «un oggetto che ci sta davanti»⁵⁴. Piuttosto esso è nello spazio come un’unità intersensoriale irriducibile alla somma delle sue parti, come si evince dagli studi sull’arto fantasma. Inoltre, come si evince dalla recensione a *Être et avoir* e come sostiene nel corso del 1952-53 sul mondo sensibile e il mondo dell’espressione – sempre in riferimento a Schilder – esso si estende oltre i propri limiti, poiché ha «il potere di incorporare tutto ciò che gli serve per agire»⁵⁵.

La filosofia ha rivolto lo sguardo al mondo tramite “un’attitudine spettacolare”, dunque separandosi da esso, aprendo uno iato tra il cogito e l’oggetto in quanto ciò che sta di fronte ad esso (*Gegenstand*). Inoltre, dal momento in cui la coscienza tratta se stessa come se fosse un oggetto, essa si allontana dalla verità. Merleau-Ponty oppone all’attitudine spettacolare una commistione originaria, si potrebbe dire opponendo due modalità percettive: da un lato una percezione speculare, uno sguardo a distanza, che si allontana dal mondo perdendone il senso originario; dall’altro una percezione aderente e prossima al mondo che si richiama alla tattilità, al contatto diretto con le cose. Si intravedono le due direttrici lungo le quali si sviluppa il pensiero di Merleau-Ponty, il quale arriva a metaforizzare tattilmente la vista negli ultimi scritti, proprio per allargare il campo di questa immediatezza a ciò che non è attualmente a portata di mano. Alla luce del tatto si cercherà di leggere l’impianto teorico di Merleau-Ponty. Ancora nella recensione a Marcel egli sostiene che a fondamento del rapporto con il mondo vi è la

⁵² Ivi, p. 37 (traduzione mia).

⁵³ Ibidem. L’espressione che Merleau-Ponty utilizza nella recensione ripropone fedelmente, pur senza virgolettato, quanto espresso in G. Marcel, *Être et avoir*, cit., p. 25: “Je fais cause commune avec lui, et, d’une certaine manière, je suis mon corps”.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France, notes, 1953*, Genève, Metis Presses, p. 128 (traduzione mia).

⁵⁵ Ivi, p. 129 (traduzione mia).

«coscienza del proprio corpo», dal momento che «l'incarnazione» è condizione di possibilità dell'esperienza⁵⁶.

In aggiunta, sin dai primi anni trenta, Merleau-Ponty affianca alla filosofia del corpo proprio l'interesse per Scheler, di cui recensisce il saggio dal titolo *L'homme et le ressentiment* nel 1935. In essa sono presenti le note critiche indirizzate da Merleau-Ponty alle teorie idealiste ed empiriste. Egli manifesta con toni duri l'esigenza di oltrepassare la teoria della coscienza come sintesi di impressioni, riferendosi a «quei filosofi “patetici” che negano che un contenuto possa avere naturalmente un *sens*; la coscienza è composta di stati che ricevono secondariamente una significazione, spaziale ad esempio, tramite l'associazione di idee»⁵⁷. La riduzione dell'esperienza genera un approccio oggettivista che si rivela profondamente inadeguato a cogliere i fenomeni in quanto tali, trasformando conseguentemente ogni fenomeno in una ricostruzione intellettuale e artificiale dello stesso. Anche l'esperienza dell'altro essere vivente, dell'altro uomo di potrebbe aggiungere, è oggetto di costruzione; infatti, nella lettura merleau-pontiana di Scheler, anche «la percezione dell'altro in quanto tale [...] è ricondotta a una ricostruzione interiore degli stati di coscienza altrui con l'aiuto della mia propria esperienza»⁵⁸. Merleau-Ponty si dirige esattamente nel senso opposto, mosso com'è dalla volontà di superare le astrazioni cui conduce l'oggettivismo delle metafisiche dualiste. A tal fine dedica all'elaborazione di una teoria della percezione capace di dare conto di una materia già strutturata, pre-dotata di senso, e in questo orizzonte si rivolge alla fenomenologia scheleriana, oltre che alla psicologia della forma.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., p. 38. Marcel ha avuto notevole importanza nella formazione della teoria della carne in Merleau-Ponty. Emmanuel de Saint-Aubert infatti propone di far risalire la genesi del tema merleau-pontiano dell'incarnazione proprio a Marcel; in tal proposito si veda E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, pp. 77-99. Sul problema dell'incarnazione ci si soffermerà in una fase ulteriore della ricerca. Occorre però rimarcare dei punti di distanza, siano essi effettivi o presunti. Infatti, Geraets sostiene che vi siano delle differenze fondamentali tra Marcel e Merleau-Ponty, dal momento che le analisi di Marcel si sono indirizzate nel tempo sempre più dalla corporeità all'anima: T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, cit., p. 20. Sarà necessario verificare questa prospettiva alla luce del lavoro complessivo di Merleau-Ponty, poiché nella presente ricerca si sostiene che con la teorizzazione di una carne del mondo anche Merleau-Ponty sia giunto inconsapevolmente a dimenticare l'aspetto materiale, corporeo, dell'esistenza, in favore di una vivificazione globale dell'esistente.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., pp. 22-23.

⁵⁸ Ivi, p. 23. Merleau-Ponty rifiuta l'idea che il rapporto entropatico (*Einfühlung*) abbia carattere analogico e tenta di risolverlo piuttosto alla luce del rapporto immediatamente vissuto e corporeamente comune che lega l'io e l'altro. Di diverso avviso è Husserl, il quale nell'affrontare il problema dell'entropatia mantiene sempre una certa distanza tra il soggetto e il suo altro, negando la possibilità di accedere ai vissuti psichici estranei. Si tratta di un punto critico che marca una profonda differenza tra i due filosofi. Ad ogni modo, sull'argomento si tornerà più avanti nel testo.

La familiarità raggiunta nei confronti delle opere di Scheler deriva dalla frequentazione delle lezioni di Georges Gurvitch alla Sorbona, in seguito raccolte nel volume *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*⁵⁹ e nei cui confronti Merleau-Ponty è espressamente debitore. In effetti, Merleau-Ponty confessa che i suoi studi su Scheler «devono molto all'articolo del Sig. Gurvitch, che noi seguiamo praticamente ovunque»⁶⁰. Anche nel saggio di Gurvitch su Husserl è presente un passaggio che sembra abbia influenzato notevolmente l'approccio di Merleau-Ponty alla fenomenologia, dal momento che Gurvitch mette l'accento sugli elementi che nelle analisi husserliane fondano la struttura logica. Essi non sono generalità astratte, ma delle «totalità concrete di parti non rimpiazzabili che si fondano reciprocamente le une sulle altre»⁶¹. Gurvitch rintraccia in Husserl un elemento pre-logico che si collega dal suo punto di vista all'universale concreto di matrice hegeliana.

Ritornando all'interesse per Scheler, può essere utile richiamare un paragrafo di *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* dedicato al rapporto tra il corpo proprio (*Leib*) e il mondo ambiente (*Umwelt*). Esso si apre con alcune precisazioni inerenti la specificità del corpo proprio, che gode di uno statuto peculiare, in quanto si distingue dall'io poiché non appartiene alla sfera degli atti personali, pur non essendo equiparabile ad un qualsiasi altro corpo materiale⁶². Ciononostante, dal punto di vista di Scheler, la distinzione tra i due modi di manifestarsi della corporeità non è irriducibile, poiché vi è sempre una compresenza tra la sfera psichica e la sfera fisica, o tra la percezione interna e quella esterna. Le teorie che ritengono possibile un'assoluta separazione tra questi due aspetti si basano sull'idea secondo cui la manifestatività del

⁵⁹ Cfr. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930. Il testo di Gurvitch raccoglie tre saggi, oltre quello dedicato a Scheler, due dei quali prendono in esame Husserl e Heidegger. Si ritiene infatti che molte delle conoscenze di Merleau-Ponty in merito alla fenomenologia derivino proprio dalle lezioni tenute da Gurvitch; soprattutto se si tiene conto del fatto che Merleau-Ponty non possedeva un'adeguata conoscenza del tedesco negli anni trenta. Il primo confronto con Husserl dunque è ascrivibile ai corsi tenuti da Gurvitch dal 1928 al 1930. Inoltre Gurvitch ripercorre la storia editoriale delle opere di Husserl pubblicate sino al 1930, commentando a grandi linee il primo libro delle *Idee*, delle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (pubblicate nel 1928) e *Logica formale e trascendentale*; non a caso queste sono le opere che Merleau-Ponty cita nella bibliografia di *La struttura del comportamento*. Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, a cura di R. Boehm, "Husserliana X", den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, Franco Angeli, 1981.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., p. 20, n. 22.

⁶¹ G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, cit., p. 25.

⁶² Scheler ripropone la distinzione tra corpo proprio o corpo vivo (*Leib*) e corpo fisico (*Körper*) compiuta da Husserl nel secondo libro delle *Idee*. cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, cit., in particolare pp. 145-163.

corpo vivo non possa essere alterata dalla mancanza delle funzioni sensoriali atte a offrire la percezione del mondo esterno.

Per coloro i quali sostengono questa tesi, la coscienza interna del corpo non muta affatto nel caso in cui venga a mancare la capacità di tastarsi e percepire le forme del proprio petto, delle proprie mani o gambe, ecosì via, in maniera analoga alle forme dei corpi esterni (per esempio di quelli inanimati). Allo stesso modo, solo in assenza di tale coscienza corporea – e non di un corpo vivo attualmente operante – non ci si potrebbe vedere (con o senza specchio) o udire le tonalità poste in atto dalla propria voce o in qualche altro modo, e neppure odorare oppure gustare⁶³. Dal loro punto di vista si ha costantemente una coscienza interna del corpo proprio, abitualmente identificata con le «percezioni organiche (*Organempfindungen*)» – come le definisce Scheler – ossia con la propriocezione muscolare (*Muskelempfindungen*) e cinestetica (*Empfindungen bei Veränderung der Gelenke*), le sensazioni di dolore o di piacere corporeo. Esse differiscono dalle sensazioni derivanti dalla percezione del mondo esterno, poiché sono immediatamente riferibili al soggetto, dunque sono qualitativamente diverse e hanno una localizzazione precisa sul corpo proprio. Per questo motivo, tutte le sensazioni di carattere organico assumono il carattere dei fenomeni psichici; di conseguenza Scheler scrive che «il “corpo-proprio” viene in tal contesto annullato nel dato di fatto di un corpo dotato di anima»⁶⁴. Il corpo scompare in quanto tale per lasciare il posto ad una realtà corporea astratta, frutto di ricostruzione e lontana dall'intuizione vissuta. Secondo Scheler, tali teorie conducono direttamente ad una corporeità puramente ideale, dunque priva di senso perché astratta dalla dimensione vivente dell'esperienza percettiva.

Contrariamente ad esse, Scheler ritiene che vi sia, come «*dato di fatto*», una «immediata *unità d'identità*» tra la coscienza interna del proprio corpo – in quanto corporeità vivente immediatamente presente a sé – e la percezione esterna del proprio corpo (*Leib*) in quanto oggetto materiale tra gli altri (*Leibkörper*) – un corpo percepito esemplarmente per mezzo della vista e del tatto⁶⁵. Esiste nel corpo vivo (*Leib*) un'essenza, ossia la sua «corporeità propria (*Leiblichkeit*)» che ne marcherebbe la

⁶³ Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ed. it. a cura di G. Caronello, Milano, San Paolo, 2007, p. 493.

⁶⁴ Ivi, p. 494.

⁶⁵ Ibidem.

differenza rispetto agli oggetti inanimati e che non si potrebbe cogliere per via induttiva, ma solo tramite intuizione⁶⁶.

Il senso cui Scheler si rivolge per descrivere esemplarmente il rapporto che il corpo vivo intrattiene con se stesso è ancora una volta il senso del tatto. Nella fattispecie egli utilizza l'esempio del reciproco toccarsi delle mani. Nel momento in cui la mano destra si congiunge alla mano sinistra, il soggetto corporeo diviene cosciente dell'originaria ed immediata datità del corpo proprio. L'unità e l'identità sussistente tra l'interno e l'esterno della corporeità si manifesterebbe così sin dal principio, in maniera originaria e immediata nella auto-afezione tattile. Ciò significa che il corpo è costitutivamente la sintesi immediata di interiorità ed exteriorità, o, per esprimersi con le parole di Scheler, esso è dal principio *Leibseele* e *Leibkörper*. Si manifesta come fenomeno unitario prima che intervengano le sensazioni organiche e le sensazioni esterne, dunque esso si dà alla percezione come unità passiva, e in quanto tale (*der Leib selbst*) fonda il corpo proprio animato (*Leibseele*) e il corpo proprio materiale (*Leibkörper*). Nella prospettiva scheleriana, analoga alla costituzione della corporeità vivente di matrice husserliana e in anticipo, o meglio come da passaggio, tra essa e la descrizione merleau-pontiana, il corpo vivo in quanto tale (*Leib*) accompagna tutte le sensazioni organiche connettendole in quanto loro punto d'origine. Perciò, dunque, il corpo vivo non costituisce il punto di arrivo di un graduale apprendimento induttivo o associativo, bensì «una connessione d'essenza valida per ogni coscienza finita»⁶⁷.

4. La struttura del comportamento

Sin qui le ricerche di Merleau-Ponty hanno esplorato diversi sentieri; tuttavia, l'interesse per la fenomenologia e per il corpo proprio restano sullo sfondo delle indagini sulla nozione di *Gestalt*. Come rilevato da Renaud Barbaras, nell'opera di Merleau-Ponty vi è una differenza tra l'interesse per la psicologia della forma e la questione della forma o struttura in generale, tuttavia lo studio della *Gestaltpsychologie* costituisce un passaggio fondamentale in riferimento al problema della forma. Infatti, scrive Barbaras, «il riferimento alla psicologia della forma è onnipresente in *La struttura del comportamento*

⁶⁶ Ivi, p. 503.

⁶⁷ Ivi, p. 498.

e nelle due parti iniziali della *Fenomenologia della percezione*»⁶⁸. In particolare, *La struttura del comportamento* prosegue il lavoro cominciato con i progetti dedicati alla natura della percezione, pertanto il testo si rivolge in primo luogo agli scienziati e nasce come risposta all'esigenza di spiegare la natura e il rapporto che la coscienza intrattiene con essa, su basi diverse dal pensiero oggettivo. Si tenga conto che la natura cui si riferisce Merleau-Ponty non è solo la natura organica, poiché le vanno affiancate la natura psicologica e quella sociale. Il discorso di Merleau-Ponty spazia infatti nella considerazione delle teorie fisiche, filosofiche, biologiche e psicologiche elaborate negli anni venti e trenta del Novecento. Egli rintraccia una continuità teorica tra il criticismo e la fisica, poiché entrambe adottano la prospettiva realista, giungendo alla conclusione che «il mondo è l'insieme delle relazioni oggettive introdotte dalla coscienza»⁶⁹. In biologia invece permane una visione dicotomica della natura, tale per cui l'organismo viene considerato come materia estesa, *partes extra partes*, la cui animazione risale a un principio energetico non meglio specificato. La psicologia infine oscilla tra l'analisi dell'attività categoriale e lo studio della fisiologia.

Merleau-Ponty si inserisce in questo contesto problematizzando le distinzioni dicotomiche tra psicologia e fisiologia, soggettivismo e oggettivismo, e così via. Egli individua nella nozione di comportamento il punto di partenza ideale, la cui importanza «consiste a nostro parere nel fatto che, presa in se stessa, essa risulta neutra rispetto alle distinzioni classiche di “psichico” e “fisiologico”, e ci offre quindi l'occasione di ridefinire *ex novo* questi concetti»⁷⁰. La scelta di questa nozione comporta però un immediato confronto con il behaviorismo di Watson, la cui definizione di comportamento non è filosoficamente fondata e finisce col ridursi ad una dimensione esclusivamente fisiologica, pur di non cadere in spiegazioni introiettive. Merleau-Ponty si schiera contro la definizione behaviorista del comportamento, secondo cui esso è una somma di riflessi estranei gli uni agli altri e collegati per mezzo di nessi causali. Dal suo canto si rifà alla *Gestaltpsychologie* per dimostrare l'infondatezza della definizione comportamentista ed «introdurre la coscienza non come realtà psichica o come causa, ma come struttura» o forma⁷¹.

⁶⁸ R. Barbaras, “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme”, *Les Études philosophiques*, 2, 57, 2001, p. 151 (traduzione mia).

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 9.

⁷⁰ Ivi, p. 10.

⁷¹ Ivi, p. 11.

Tuttavia, Merleau-Ponty trae un'indicazione positiva dalla definizione di Watson, il quale «parlando di comportamento, voleva riferirsi a ciò che altri hanno chiamato *esistenza*, e la nuova nozione non poteva ottenere il proprio statuto filosofico se non abbandonando il pensiero causale o meccanico per quello dialettico»⁷². Da quanto espresso sinora si ritiene che emergano due linee di sviluppo del pensiero merleau-pontiano. Da un lato infatti egli chiama in causa l'esistenza, che d'ora in avanti sarà una costante nelle sue opere. Dall'altro lato invece compare il riferimento al pensiero dialettico che, insieme alla fenomenologia, costituisce la matrice principale della filosofia di Merleau-Ponty negli anni trenta e quaranta.

Le prime pagine de *La struttura del comportamento* si occupano della teoria del riflesso e della nozione di stimolo impiegata dai fisiologi. Merleau-Ponty focalizza l'attenzione sulla definizione scientifica del comportamento, in opposizione all'esperienza ingenua. Nell'analisi scientifica infatti si assiste ad un rovesciamento tale per cui l'esperienza vissuta viene considerata come un'apparenza, oltre la quale va cercata la dimensione reale dell'esperienza. Per descrivere la concezione scientifica del comportamento, Merleau-Ponty si richiama alle osservazioni dei gestaltisti sulla visione del movimento stroboscopico⁷³. Si tratta del celebre “fenomeno ϕ ” che è alla base della psicologia della forma di Wertheimer. Il fenomeno ha origine in una percezione di movimento illusoria; infatti, proiettando in rapida sequenza delle macchie luminose sulle pareti di una stanza buia, il soggetto percipiente ha la sensazione visiva di un'unica macchia luminosa in movimento. In realtà è il soggetto che aggiunge il movimento, laddove da un punto di vista analitico vi sono solo due stimoli visivi statici che si susseguono temporalmente⁷⁴.

⁷² Ibidem, n. 3.

⁷³ Lo stroboscopio è stato messo a punto per la prima volta nel 1832 da Stumpfer e Plateau. Esso consisteva nel mostrare isolatamente delle immagini in successione attraverso le fessure di un disco in rotazione, posto a sua volta innanzi ad un altro disco in rotazione. L'esperimento di Wertheimer si inserisce in questa scia, tuttavia, a differenza dei suoi predecessori, egli ne trae delle osservazioni fondamentali per lo studio di fenomeni psicologici (ad esempio il fenomeno ϕ).

⁷⁴ Secondo Weizsäcker, se da un lato il “fenomeno ϕ ” rivela il cambiamento di prospettiva introdotto dagli psicologi della forma, dall'altro segna anche il loro limite. Egli rintraccia un limite nella loro elaborazione della temporalità che rimane confinata in una dimensione oggettivista, poiché essi prendono per buona una temporalità intesa come il fluire di istanti puntuali concatenati in successione. L'obiettivo di Weizsäcker consiste nell'andare oltre tale approccio. Gli psicologi della gestalt hanno riconosciuto la necessità della temporalità ai fini della percezione e hanno compreso che la forma e la percezione si producono geneticamente nel divenire temporale. Tuttavia la temporalità di cui parlano è lontana dalla struttura del tempo biologico illustrata da Weizsäcker in “Forma e tempo”. Infatti, la temporalità biologica indica un tempo presente che congiunge passato e futuro, li determina e li struttura in un'unità. Il tempo è assolutamente presente, nel senso del “Presente Vivente” (*lebendige Gegenwart*) husserliano. D'altronde

Dal punto di vista soggettivo il corpo risponde allo stimolo seguendo la macchia di luce che attira lo sguardo trascinandolo; in tal senso il comportamento appare «orientato, dotato di una intenzione e di un senso»⁷⁵. La descrizione dell'esperienza vissuta conduce Merleau-Ponty ad utilizzare un linguaggio fenomenologico che esprime il rivolgimento attenzionale dello sguardo al fenomeno luminoso – il quale si stacca dallo sfondo buio riproponendo la struttura figura-sfondo adoperata dai gestaltisti. Inoltre, dall'esperienza descritta, emerge il coinvolgimento esistenziale del senziente nella situazione vissuta, tramite il quale si afferma la centralità dell'impegno mondano del soggetto. Sono delineati già qui i tratti fondamentali su cui si basa la teoria dell'esperienza di Merleau-Ponty, non solo in *La struttura del comportamento*, ma anche nella *Fenomenologia della percezione*.

L'analisi scientifica del comportamento è sostenuta da un'ontologia ingenua in conseguenza della quale gli scienziati abbandonano le apparenze fenomeniche, per dedicarsi alla realtà in sé che ad essi soggiace. Oggetto dell'osservazione scientifica è dunque, secondo Merleau-Ponty, un oggetto reale che agisce sull'organismo per mezzo di un nesso causali univoci. L'esperienza per la scienza si costituisce secondo un rapporto meccanico intercorrente tra lo stimolo e l'organismo, mentre il comportamento viene scomposto in una serie innumerevole di circuiti stimolo-reazione autonomi e puntuali. Per questo motivo Merleau-Ponty definisce il riflesso come «l'operazione di un agente fisico o chimico definito su di un recettore localmente definito che provoca, attraverso un percorso definito, una risposta definita»⁷⁶.

Il fenomeno dunque viene percepito come fenomeno unitario e globale solo dall'organismo che si trova in una situazione esistenziale in relazione a cui il fenomeno si fa portatore di un significato vitale. Nella descrizione oggettiva del comportamento invece non vi è spazio per i concetti di intenzionalità, interesse o valore, poiché essi sono connotati soggettivamente e non dicono nulla del fenomeno "reale". Ciò che sembra intenzionale nel comportamento deriva dalla soddisfazione che l'organismo ricava reagendo a determinati stimoli.

Merleau-Ponty si rifà agli studi di fisiologia contemporanei a *La struttura del comportamento* per scardinare la struttura teorica soggiacente la teoria del riflesso e

nel saggio sul tempo Weizsäcker utilizza proprio la terminologia husserliana, menzionando il presente vivente: cfr. V. von Weizsäcker, "Forma e tempo", in Id., *Forma e percezione*, cit., p. 49.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 13.

⁷⁶ Ivi, p. 15.

dimostrare che «un'analisi fisiologica della percezione sarebbe puramente e semplicemente impossibile»⁷⁷, dal momento che gli oggetti percepiti assumono senso anche in funzione del valore che possiedono per il percipiente e per l'interesse che essi suscitano. Le sperimentazioni che consentono di attuare tale inversione di rotta aprono la strada ad una metodologia d'indagine non più ancorata nell'opposizione tra il mondo reale, assolutamente fuori di sé, e il mondo della coscienza, presente a se stesso in assoluta trasparenza. Nella natura e nel processo percettivo non vi è questa separazione, dal momento che, come sostiene Merleau-Ponty, l'organismo è un insieme immediatamente significativo e dotato di valore. Inoltre, l'organismo si relaziona a "stimoli" strutturati in maniera complessa, ovvero dotati di una propria configurazione pre-soggettiva. Ciò significa che non è sufficiente scomporre uno stimolo in singole parti al fine di indagare la causalità deterministica che esso innesca nell'organismo⁷⁸. L'identità dello stimolo non è un'entità a sé stante e non è riconducibile alla somma degli elementi che lo compongono, ma al modo in cui gli elementi si combinano. I fenomeni percettivi, anziché essere puntuali, sono «fenomeni di struttura, non dipendono dalle proprietà dell'eccitazione in ciascun luogo o nella loro somma, ma risultano dalla proprietà dell'insieme in quanto tale»⁷⁹.

La teoria di Pavlov invece rientra nel novero delle teorie atomiste e causalistiche contro cui si scaglia Merleau-Ponty, dal momento che, anche Pavlov ha interpretato il comportamento come la somma di stimoli indipendenti tra loro, solo che ha reso più complesso lo scenario della percezione. Il problema di Pavlov è ancora quello di ricostruire un'unità tra gli individui psichici o fisiologici attraverso un processo giudicativo o associativo, ma questo problema ricostruttivo non sarebbe mai nato, secondo Merleau-Ponty, «se si fosse scelta come idea direttiva in psicologia e in

⁷⁷ Ivi, p. 107.

⁷⁸ V. von Weizsäcker propone la medesima critica nei confronti della causalità che lega uno stimolo determinato ad una determinata risposta. Anzi, a differenza di Merleau-Ponty, egli si interroga sulla temporalità in relazione al nesso causale, aprendo scenari molto interessanti. Secondo Weizsäcker il rapporto tra lo stimolo e la reazione non è governato dalla costanza o da una perfetta determinabilità; in realtà, a suo dire, l'indeterminatezza del futuro rappresenta l'unica condizione di possibilità della vita. Nella relazione tra l'organismo vivente e il suo ambiente vi è una componente di imprevedibilità fondamentale che costituisce ciò che Weizsäcker intende per struttura biologica temporale. Infatti egli sostiene «che la relazione fra stimolo e risposta possieda un carattere così marcatamente incostante, eppure proprio perciò biologicamente costitutivo, ciò appare adesso, *sub specie* dell'indeterminazione del futuro, non più come una qualità enigmatica della materia vivente, ma piuttosto come la condizione reale del prodursi di un determinato futuro. La labilità non è più una deplorabile incompletezza del calcolo, un'indeterminabilità, ma piuttosto una indeterminatezza necessaria per il prodursi di un avvenimento reale» (V. von Weizsäcker, "Forma e tempo", cit., p. 41).

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 92.

fisiologia la struttura, e non l'atomo»⁸⁰. Anche nel suo caso si deve focalizzare l'attenzione sugli aspetti qualitativi che distinguono uno stimolo dagli altri. Essi non producono la somma dei riflessi che ciascuno produrrebbe per conto proprio, «il che significa che il vero stimolo è l'insieme in quanto tale»⁸¹. Lo stimolo effettivo deriva dalla distribuzione degli elementi, dalla successione melodica, dalle differenti grandezze, insomma dalla loro struttura; allo stesso modo il comportamento è composto da «gesti dotati di interna unità»⁸², i quali compongono «una melodia cinetica dotata di significato»⁸³.

La metafora musicale presente in Merleau-Ponty deriva molto probabilmente dagli scritti di Wertheimer, che nell'articolo *Über Gestalttheorie* paragona il mondo ad una sinfonia⁸⁴. I movimenti si connettono tra loro in funzione dell'intenzionalità fungente, che fa di essi una melodia orientata che non ha nulla in comune con l'agire istintuale, per quanto complesso. Il comportamento che Merleau-Ponty descrive nei termini di una melodia costituisce inoltre «degli insiemi significativi vissuti in modo indiviso come poli di azione e nuclei di conoscenza»⁸⁵, enfatizzando l'unitarietà significativa che tiene insieme, nel comportamento umano, la prassi e la teoresi. Merleau-Ponty infatti sostiene quanto segue:

I movimenti sentiti si connettono tra loro in base a una intenzione pratica che li anima, cosicché diventa impossibile distinguere lo scopo e i mezzi come elementi separabili [...] All'analisi degli scopi dell'azione e dei suoi mezzi si sostituisce l'analisi del suo senso immanente e della sua struttura interna.⁸⁶

Gli stimoli differiscono dunque in base alla disposizione dell'organismo e in base alle variazioni qualitative che in essi si producono. Merleau-Ponty sostiene, citando

⁸⁰ Ivi, p. 66.

⁸¹ Ivi, p. 65.

⁸² Ivi, p. 143.

⁸³ Ivi, p. 144.

⁸⁴ Cfr. M. Wertheimer, "Über Gestalttheorie", *Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, 1, 1925, pp. 39-60; ripreso in traduzione inglese in W. D. Ellis (a cura di), *A source book of Gestalt psychology*, London, Paul Kegan, 1938, pp. 1-11. Esprimendosi attraverso delle immagini, Wertheimer invita a pensare il mondo come se fosse «un vasto palco su cui sarebbero molti musicisti. Io cammino ascoltando e guardando i musicisti»; si può interpretare questo quadro in diversi modi. Vi è la possibilità di interpretare questo mondo come «una sinfonia di Beethoven in cui sarebbe possibile per uno selezionare una parte dell'intero ed estrarre da quella un'idea circa il principio strutturale che motiva e determina l'intero. Qui le leggi fondamentali non sono quelle che si riferiscono a parti accidentali, ma riguardano la vera natura dell'evento» (ibidem, p. 11).

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 181.

⁸⁶ Ivi, p. 190.

Viktor von Weizsäcker⁸⁷, che è la forma spazio-temporale degli stimoli ad incidere sulla risposta dell'organismo, per cui la reazione dell'organismo senziente è subordinata alle «proprietà formali globali dello stimolo»⁸⁸. Quando si parla di proprietà formali ci si riferisce alla nozione di forma, *Gestalt*, derivata dagli studi di Christian von Ehrenfels, il quale teorizza l'esistenza di qualità formali (*Gestaltqualitäten*) o di configurazione, presenti ovunque nel campo percettivo⁸⁹. Le analisi di Von Ehrenfels muovono proprio dall'ascolto di una sequenza musicale. Pur partendo da una concezione atomista, il suo studio della percezione lo ha spinto a riconoscere la presenza di impressioni particolari, forme caratteristiche dipendenti dalla relazione tra i singoli elementi ma non riducibili ad essi. La qualità formale dei suoni uditi in sequenza è appunto la melodia, che si struttura in quanto dato strutturale non identico alle note ma fondato su di esse.

Inoltre, secondo von Ehrenfels la qualità formale proverrebbe dall'esterno, manifestandosi secondo una strutturazione che prescinde da ogni sforzo intellettuale teso ad apprenderla⁹⁰. Per Gurwitsch, nelle qualità formali von Ehrenfels individua la risposta al medesimo problema che si era posto ad Husserl nelle *Ricerche logiche*; per questo paragona le totalità qualitative di von Ehrenfels agli insiemi immediatamente percepibili dotati di elementi figurali o quasi-qualitativi (*figurale e quasiqualitativo Momente*)⁹¹. Dunque, le qualità formali si presentano come totalità naturali, nel senso che si offrono percettivamente in modo unitario e auto-organizzato. Esse fanno parte dell'oggetto e della sua costituzione e vengono intuite ad un livello pre-categoriale. Inoltre la relazione tra gli elementi che le compongono è incomparabile rispetto alla mera giustapposizione della psicologia classica. Tra di essi s'instaura un rapporto fusionale che rende manifesta una totalità immediatamente presente alla coscienza.

⁸⁷ V. von Weizsäcker, "Reflexgesetze", in A. Bethe, G. von Bergmann (a cura di), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, vol. X, Berlin, Springer, 1927, pp. 35-102. Con questo testo il fisiologo tedesco aveva mostrato un notevole passo avanti nei confronti delle teorie del riflesso e della fisiologia dei sensi tradizionale. Non si spiega perché, come notato da Salvatore Tedesco, tale saggio non sia entrato a far parte delle *Gesammelte Schriften* di Weizsäcker; cfr. S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2008, p. 78, n. 276.

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 17.

⁸⁹ Cfr. C. von Ehrenfels, "Über Gestaltqualitäten", *Vierteljahresschrift für Philosophie*, 14, 1890, pp. 249-292. Ripreso in C. von Ehrenfels, *Philosophische Schriften. Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie*, vol. 3, Monaco, Philosophia Verlag, 1991, pp. 128-168; tr. ing. in B. Smith (a cura di), *Foundations of Gestalt Theory*, Philosophia Verlag, Wien, 1988, pp. 82-117.

⁹⁰ Per una critica alla nozione di "qualità formale" si rimanda a A. Gelb, "Theoretisches über Gestaltqualitäten", *Zeitschrift für Psychologie*, 58, 1911, pp. 1-58; in particolare il capitolo II.

⁹¹ Cfr. A. Gurwitsch, "Some aspects and developments of gestalt psychology", cit., p. 20 ss. Il riferimento ad Husserl è indirizzato in particolare modo alla *Sesta Ricerca*, dal titolo "Elementi di una chiarificazione fenomenologica della coscienza", e ai §§ 51 e 61; cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit, pp. 716-717, 736-737.

Da un lato dunque il materiale percettivo si struttura passivamente e suscita delle reazioni in base alla configurazione che assume. Dall'altro lato però l'organismo o il soggetto percipiente partecipa alla messa in forma del materiale strutturato.

L'organismo non subisce in modo meramente passivo, per cui esso «non può essere paragonato a una tastiera sulla quale si eserciterebbero gli stimoli esterni e su cui essi definirebbero la loro propria forma, e ciò per la semplice ragione che l'organismo concorre a costituire questa forma»⁹². Poco più avanti nel testo Merleau-Ponty si esprime in modo simile affermando che «l'eccitazione non dovrebbe mai apparire come la registrazione passiva di un'azione esterna, ma una elaborazione di queste influenze, che le assoggetta di fatto alle norme descrittive dell'organismo»⁹³.

L'esempio che meglio potrebbe definire l'attività unitaria dell'organismo è quello del telefono automatico, perché «ci troviamo di fronte, in questo caso, ad un apparecchio che elabora da sé gli stimoli»⁹⁴. È interessante notare questo paragone tra l'organismo e la macchina in quanto decodificatori di risposte a partire dalla ricezione di dati esterni. Merleau-Ponty ritiene, in antitesi con l'interpretazione atomista dell'esperienza, che l'organismo crea da sé le vie di trasmissione del segnale dal sensibile al sensiente.

Merleau-Ponty traccia il paragone con la macchina nel seguente passo:

È come se ci trovassimo di fronte a una centrale automatica in cui un messaggio preliminare apre da sé la strada [passività originaria] alla quale sono destinate le oscillazioni che stanno per sopraggiungere. Ma si tratterebbe di una centrale capace di rispondere a una quantità indefinita di segnali, a combinazioni nuove di segnali già ricevuti, una centrale che non dovrebbe limitarsi a sommarli [contro un'interpretazione atomistica] prendendoli per quel che sono, ma dovrebbe interpretarli per quel che rappresentano. Una macchina è in grado di fare soltanto quelle operazioni per le quali è stata costruita; e l'idea di una macchina che fosse capace di rispondere a una varietà indefinita di stimoli è contraddittoria, giacché l'automatismo si può ottenere soltanto sottoponendo l'azionamento del lavoro a determinate condizioni scelte.⁹⁵

Il processo fisiologico si attiva immediatamente nell'istante in cui si percepisce. Di conseguenza non si è in un rapporto di assoluta passività nei confronti del percepito, il quale a sua volta non è in un rapporto causale univoco e stabile con lo stimolo. La relazione al sensibile dipende piuttosto dall'intervento attivo delle leggi proprie

⁹² M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 19.

⁹³ Ivi, p. 35.

⁹⁴ Ivi, p. 19.

⁹⁵ Ivi, p. 101.

dell'organismo. È il contesto percettivo che determina il comportamento ed esso non è costituito solo dalla configurazione qualitativa dei dati sensibili, ma dalla relazione tra quest'ultima e gli a priori sensorio-motori, o categorie pratiche, che differiscono da un organismo all'altro⁹⁶.

Tra l'organismo e il mondo vi è una dialettica in atto e solo così può esserci percezione. Ciò vuol dire che «l'organismo stesso misura l'azione delle cose su di sé e delimita da sé il proprio ambiente mediante un processo circolare che non ha analogie nel mondo fisico. I rapporti tra l'individuo organico e il suo ambiente sono dunque veramente rapporti dialettici, e questa dialettica fa apparire relazioni nuove che non possono essere paragonate a quelle di un sistema fisico»⁹⁷. Merleau-Ponty risente fortemente dell'influenza di Kurt Goldstein nell'elaborazione teorica del rapporto tra l'ambiente e l'organismo, giacché, interrogandosi circa l'origine dell'orientamento dei processi vitali, Goldstein sostiene che «l'organismo individuale è sempre inserito in un ambiente altamente specifico e che la sua esistenza, a dispetto di ogni fonte di variabilità, dipende in definitiva da un contesto ambientale che si aperi a esso adeguato»⁹⁸.

La percezione dunque è attiva e passiva al tempo stesso, la strutturazione passiva del mondo e l'attività intenzionale del soggetto – in tal caso ci si riferisce all'intenzionalità operante – si accordano in un processo unitario. Si potrebbe dire alla luce dei fatti appena riscontrati che la causalità che ha luogo nel processo unitario è circolare, in opposizione alla causalità lineare della fisiologia classica. Se le cose non fossero in questo modo non si capirebbe perché lo stesso stimolo possa dar luogo a differenti reazioni o perché stimoli differenti producano reazioni identiche. La fisiologia classica, fondata su circuiti stimolo-reazione ben definiti, non ha saputo rispondere a questi interrogativi, se non attribuendo al sistema nervoso il potere di inibire determinati riflessi. Essa dunque per giustificare alcuni comportamenti è costretta a sostenere che talvolta i circuiti prestabiliti possono modificarsi in corso d'opera. Se ciò fosse vero, e per

⁹⁶ Per le nozioni di “apriori sensorio-motore” e “categorie pratiche” Merleau-Ponty cita F. Butendijk, “Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux”, *Cahiers de philosophie de la nature IV*, Paris, Vrin, 1930, p. 53.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 164.

⁹⁸ Cfr. K. Goldstein, *L'Organismo*, cit., p. 81. Poco più avanti Goldstein si esprime in merito più dettagliatamente: «E in effetti vi è una sorta di continua selezione tra gli eventi del mondo, in base al criterio della loro pertinenza o non pertinenza al milieu dell'organismo. L'ambiente non è certo un qualcosa di statico e definito, ma anzi si viene di continuo formando in misura corrispondente allo sviluppo e alla attività dell'organismo: si potrebbe dire che emerge dal mondo attraverso l'esistere o l'attualizzarsi della creatura vivente. Per dirla in termini più semplici, un organismo può esistere unicamente se ha successo nel trovare – nel modellare – un ambiente adeguato all'interno del mondo (che ovviamente deve offrirne l'opportunità). Un ambiente presuppone sempre un dato organismo» (ivi, p. 82).

Merleau-Ponty è esattamente così, la tesi dei circuiti prestabiliti cadrebbe e la fisiologia classica si confuterebbe da sé.

Le teorie classiche non hanno voluto tenere in conto le alterazioni qualitative del comportamento e hanno costruito arbitrariamente la teoria del riflesso normale, ricorrendo all'inibizione per giustificare le anomalie e, conseguentemente:

per mascherare un disaccordo evidente tra la teoria e l'esperienza. [...] Che il comportamento del malato, come del resto quello dell'animale, del bambino o del "primitivo" non possa venir spiegato per semplice sottrazione di parti a partire dal comportamento adulto, sano e civilizzato, è forse l'idea meno contestata della psicologia moderna.⁹⁹

Il funzionamento normale dell'organismo fa sì che esso, nell'istante in cui percepisce, costruisce la risposta in relazione a fattori "esterni" e "interni". Per questo il comportamento patologico non si può derivare dal normale per semplice sottrazione. Piuttosto si può comprendere la patologia analizzando le alterazioni qualitative che si presentano nel comportamento. A risentire del cambiamento è la struttura del comportamento, ovvero si assiste alla modificazione di quello che Gelb e Goldstein hanno definito «comportamento categoriale» o «attitudine categoriale»¹⁰⁰. Non si assiste alla perdita totale di una capacità, mentre le altre non ne risentono, ossia non è ipotizzabile che una lesione neurale possa produrre la perdita totale di una facoltà che si ritiene sia localizzata in quell'area del sistema nervoso. Piuttosto si riscontra una disarticolazione dell'esperienza, la perdita di uno strato di organizzazione dell'esperienza; «la trasformazione patologica si verifica nel senso di un comportamento meno differenziato, meno organizzato, più globale, più amorfo»¹⁰¹. Accade ad esempio che la

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 26.

¹⁰⁰ K. Goldstein, *L'Organismo*, cit., p. 28: «I pazienti con perdita del "comportamento categoriale", per esempio, trovano difficile valutare un singolo colore in accordo ad una categoria come la qualità del rosso, del verde e via dicendo. Quando chiediamo loro di selezionare tutte le matassine di colore rosso dai campioni di lana di Holmgren, essi spesso dispongono i colori "in una fila": dal rosso più chiaro a quello più scuro. Sulla base di ciò, si potrebbe assumere che i soggetti in esame abbiano proceduto in maniera categoriale [...]. Questo assunto, tuttavia, si basa su un errore di osservazione, cioè su un mancato riconoscimento delle sottili differenze che distinguono il comportamento dei pazienti da un comportamento determinato dall'attitudine categoriale. Si può facilmente dimostrare che essi non hanno proceduto e che non possono procedere in maniera categoriale». Sulla ripresa, in *La struttura del comportamento*, degli studi condotti da Gelb e Goldstein in merito all'attitudine categoriale: cfr. A. Gurwitsch, "Gelb-Goldstein's concept of 'concrete' and 'categorical' attitudes and the phenomenology of ideation", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 10, 1949, pp. 172-196; D. Saretta Verissimo, "Position et critique de la fonction symbolique dans les premiers travaux de Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, 13, 2011, pp. 459-479.

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 75.

patologia renda difficile per il soggetto il distacco dall'attualità o la ripetizione di azioni prive di un significato immediatamente vitale¹⁰².

Laddove non si presentano anomalie il comportamento attuale emerge come figura dallo sfondo dei possibili comportamenti; esso è la risposta organizzata a una situazione globale e si attiva solo in quanto dotata di senso biologico. L'organismo risponde in modo immediatamente adeguato allo stimolo poiché possiede una conoscenza pre-riflessiva del proprio corpo e dell'ambiente che lo circonda¹⁰³; una conoscenza possibile proprio in quanto l'organismo è situato nel mondo e impegnato in esso. Il comportamento non implica necessariamente, a questo livello, l'intervento dell'intelligenza o del giudizio. L'organismo possiede lo spazio circostante, cui è legato come se fosse parte del suo stesso corpo. Esso si muove eseguendo un progetto motorio (*Bewegungsentwurf*), ovvero movimenti orientati pre-riflessivamente grazie ai quali Merleau-Ponty reintroduce la finalità nel comportamento, svincolandolo dalla definizione behaviorista. Il movimento dunque si differenzia in quanto struttura, poiché costituito da un progetto, una direzione e un significato esistenziale che pongono il corpo proprio in una relazione di prossimità con il mondo esterno e con le altre parti del proprio stesso corpo.

Inoltre, per comprendere l'organizzazione motoria occorre fare riferimento allo schema corporeo. Con esso si intende l'immagine totale dell'organismo che funge da struttura della motilità corporea nella teoria psicobiologica elaborata da Paul Schilder, il quale rileva che l'immediata appartenenza del corpo, come insieme unitario, al soggetto. Tale insieme inoltre si configurerebbe sotto forma di una «immagine del corpo umano» o «schema corporeo» – un concetto che diviene centrale nel pensiero di Merleau-Ponty e che pervade la *Fenomenologia della percezione*, così come il corso del 1953 sul mondo

¹⁰² Gelb e Goldstein studiano il caso di Schneider, il quale presenta alterazioni per quanto riguarda il riconoscimento e la spazialità dei dati tattili e la mobilità corporea, poiché per riuscire in compito motorio deve trovarsi nella situazione pratica in cui quel compito ha senso. Ad esempio Schneider può indicare tattilmente il luogo in cui sente una stimolazione, ma non sa indicarlo su uno schema.

¹⁰³ L'organizzazione motoria è regolata immediatamente per mezzo dello schema corporeo, l'immagine totale dell'organismo teorizzata da Paul Schilder. Merleau-Ponty cita Schilder a sostegno della finalità operante nel movimento, dell'intenzionalità motoria. Cfr. P. Schilder, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923; testo dedicato ai meccanismi del sistema nervoso coinvolti nella determinazione dell'immagine spaziale di sé. Schilder conduce uno studio fondato nelle evidenze fisiologiche e psicopatologiche, in cui innestare l'analisi psicologica della propria immagine spaziale. Egli riprende le tesi esposte in questo «piccolo studio» in Id., "The image and appearance of the human body", *Psyche Monography*, 4, 1935 (riedita per i tipi della International University Press di New York nel 1959); ed. it. a cura di D. Cargnello, *Immagine di sé e schema corporeo*, Milano, Franco Angeli, 1984.

sensibile e il mondo dell'espressione¹⁰⁴. Schilder definisce lo schema corporeo nella "Introduzione" al suo testo:

Con l'espressione "immagine del corpo umano" intendiamo il quadro mentale che ci facciamo del nostro corpo, vale a dire il modo in cui il corpo appare a noi stessi. Noi riceviamo delle sensazioni, vediamo parti della superficie del nostro corpo, abbiamo impressioni tattili, termiche, dolorose [...]. Ma al di là di tutto questo vi è l'esperienza immediata dell'esistenza di un'unità corporea, che, se è vero che viene percepita, è d'altra parte qualcosa di più di una percezione: noi la definiamo *schema del nostro corpo* o *schema corporeo* oppure, [...] *modello posturale del corpo*. Lo schema corporeo è l'immagine tridimensionale che ciascuno ha di se stesso: possiamo anche definirlo *immagine corporea*. Questo termine indica che non si tratta semplicemente di una sensazione o di un'immagine mentale: ma che il corpo assume un certo aspetto anche rispetto a se stesso; esso implica inoltre che l'immagine non è semplicemente percezione sebbene ci giunga attraverso i sensi, ma comporta schemi e rappresentazioni mentali, pur non essendo semplicemente una rappresentazione.¹⁰⁵

Per sua natura lo schema corporeo descritto da Schilder richiama la nozione di comportamento in Merleau-Ponty. Infatti, esso non appartiene completamente né all'ambito della percezione e della sensazione, poiché comporta schemi e rappresentazioni mentali, né totalmente all'ambito della rappresentazione, poiché ha la sua genesi nella sensibilità e nella gestualità corporea. Infatti, lo schema corporeo non sarebbe innato, piuttosto si formerebbe nel rapporto tra l'organismo e l'ambiente circostante; in particolare Schilder afferma che esso deriva dal movimento corporeo che collega le varie parti del corpo, garantendo un contatto col mondo esterno. Le correlazioni che generano lo schema si producono nell'agire, per cui possono variare se l'ambiente o il corpo stesso sono sottoposti a cambiamento.

In tal senso la sua posizione è assimilabile alla psicologia della forma, poiché sin dalle prime pagine di *Immagine di sé e schema corporeo*, è possibile leggere quanto segue:

Una psicologia di questo tipo pone necessariamente l'accento sull'azione e non considera l'organismo nei suoi aspetti psichici e somatici come un'entità teorica dotata esclusivamente di

¹⁰⁴ Cfr. P. Schilder, *Immagine di sé e schema corporeo*, cit., p. 35.

¹⁰⁵ Ibidem.

qualità percettive (percezioni, immaginazioni e pensieri): la percezione e l'azione, l'impressione e l'espressione formano quindi un'unità.¹⁰⁶

Tuttavia egli si oppone alla nozione di forma (*Gestalt*) che ritiene innata; dunque «non si tratta di una forma nel senso di Wertheimer e di Köhler, ma della produzione di una forma», poiché «non vi è dubbio che il processo di strutturazione sia possibile solamente in stretto contatto con le esperienze riguardanti il mondo»¹⁰⁷.

Inoltre, occorre rimarcare che nonostante Schilder attribuisca sovente un privilegio alla vista nella costituzione dell'immagine corporea, le sue analisi prendono spunto dalle sensazioni tattili e dalla loro localizzazione sulla superficie corporea. La costituzione dello schema corporeo è pertanto presa nel rimando continuo tra la vista e il tatto, con quest'ultimo che assume un particolare rilievo nonostante sia sovente ricondotto ad una posizione subalterna rispetto alla vista¹⁰⁸. Egli ritiene che i fattori determinanti nella costituzione dell'immagine corporea siano da un lato il dolore, dall'altro il controllo motorio sugli arti. Tra le due sensazioni non vi è una gerarchia, poiché Schilder rileva che la supremazia delle sensazioni cinestetiche – che sarebbero avvertite internamente in seguito ad un'intenzione motoria – sulle sensazioni che provengono dall'esterno, come il reciproco, non ha valore sinché le sensazioni non sono ricondotte all'immagine corporea. Egli vuole evitare l'errore commesso da quelli che definisce «alcuni autori francesi», senza fornire ulteriori precisazioni¹⁰⁹; poiché essi hanno focalizzato l'attenzione, in modo quasi assoluto, sulle sensazioni che provengono dall'interno del corpo proprio, le cinestesie (*Gemeinempfindungen*). Ai fini della costituzione di quello che Schilder chiama «Io corporeo», le cinestesie non hanno valore preponderante. In effetti, l'io corporeo risulta dalla combinazione di sensazione e motilità, le quali sono inscindibili, poiché «la sensazione ha una risposta motoria in se stessa, e quindi la continua attività è

¹⁰⁶ Ivi, p. 30.

¹⁰⁷ Ivi, p. 148. Secondo Schilder, le sue osservazioni, così come quelle condotte da Gelb e Goldstein «dovrebbero essere sufficienti a far rifiutare qualsiasi teoria che presupponga l'esistenza di complesse unità di esperienza (*Gestalt*), vaganti nella mente del soggetto. [...] L'esperienza è un processo attivo» (P. Schilder, *Immagine di sé e schema corporeo*, cit., p. 85). Più avanti nel testo ritorna su questa problematica, affermando che «lo studio dell'azione umana ci conferma dunque nell'idea che una Gestalt debba essere acquisita, creata e prodotta da attività interne ed esterne» (ivi, p. 91).

¹⁰⁸ Il punto di partenza per Schilder è l'analisi della tattilità, come testimoniato dalle prime pagine del testo, dedicate alla riscoperta delle basi fisiologiche dell'immagine corporea e, in particolare, alle «Impressioni tattili e posturali in relazione all'immagine corporea» e a «La localizzazione cutanea e l'aspetto visivo dell'immagine corporea», così come ai rapporti tra lo schema corporeo e i movimenti tattili-cinestetici; cfr. ivi, pp. 43-56, 67-72.

¹⁰⁹ È plausibile che i teorici cui fa riferimento Schilder siano alcuni autori cui Merleau-Ponty si richiama esplicitamente, nella fattispecie Bergson, Alain, Lagneau, Lachelier, Ravaisson e Maine de Biran.

ciò che sta alla base del nostro Io corporeo»¹¹⁰. È tramite il gesto che si agisce nel mondo e che vengono prese delle scelte. Ciò significa che all'origine dello schema corporeo vi è un atteggiamento pratico, che rimanda alla descrizione merleau-pontiana del sapere pratico come conoscenza pre-tetica, quindi pre-categoriale. D'altro canto, come si è indicato poc'anzi, la costituzione dell'io corporeo offre l'opportunità anche di affrontare la relazione tra i sensi. Infatti, «poiché – secondo Schilder – l'esperienza visiva svolge un ruolo tanto preponderante nelle nostre relazioni col mondo, essa giocherà anche una parte dominante nella creazione dell'immagine corporea»¹¹¹. Le sensazioni visive giocherebbero dunque un ruolo «dominante»¹¹²; eppure esse da sole non rendono possibile la costituzione dello schema corporeo, il quale necessita di localizzazione e di sentirsi cinestesicamente e posturalmente nello spazio.

Tale rimando tra la vista e il tatto è presente anche nell'opera di Merleau-Ponty, sin dalla *Fenomenologia della percezione*, giacché in Merleau-Ponty convivono queste due anime del discorso sulla percezione, quello francese delle cinestesie e sul sentirsi e questo di Schilder e della storia della filosofia che pone al centro la visibilità. Tale dialettica ambigua è presente e genera nella filosofia merleau-pontiana la metaforizzazione del tatto, dunque l'idea che vi sia un occhio che tocca. Ciò accade perché, anche laddove si assiste ad una gerarchizzazione dei campi sensoriali, come nel caso di Schilder, vi sarebbe già una connessione implicita tra i sensi che oscillerebbe tra il tentativo di marcare una distanza incolmabile tra essi, ad esempio gerarchizzandoli e affidando ad ognuno una particolare natura, e la confusione, ossia la costituzione di un sensorio sinestetico o intersensoriale in cui i sensi sarebbero presi come in un'equivalenza e in una sostituibilità infinita. Entrambe queste tendenze emergono dallo stesso Schilder, il quale da un lato afferma la preminenza dell'occhio al fine di carpire la propria immagine corporea, mentre dall'altro afferma che, nel normale cooperare di sensazioni visive e tattili alla determinazione dell'immagine corporea, le impressioni tattili e cinestetiche possono sostituirsi alla vista e mantenere inalterata la funzionalità psicofisica. Pertanto, sin dalle prime pagine Schilder pone l'accento sull'importanza della vista nell'acquisizione dell'immagine corporea, rilevando ad esempio che «il materiale visivo può determinare la nostra impressione tattile e con essa il modello del corpo»¹¹³; tuttavia

¹¹⁰ P. Schilder, *Immagine di sé e schema corporeo*, cit., p. 139.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ivi, p. 142.

gli esempi sperimentali cui ricorre afferiscono frequentemente alla sfera della tattilità, al punto che anche il tatto genera delle impressioni che sono tradotte in immagini corporee ed integrate allo schema corporeo, come si evince da quanto segue: «ogni sensazione tattile provoca un'immagine mentale del punto toccato: tali immagini visive hanno certamente una grandissima importanza per la localizzazione»¹¹⁴. Dunque sarebbe possibile ottenere un'immagine visiva del proprio corpo indipendentemente dalle sensazioni tattili, come provano gli esperimenti condotti su soggetti affetti da cecità psichica (agnosia visiva) da parte di Gelb e Goldstein. Essi hanno teorizzato il ruolo delle immagini visive nella localizzazione delle sensazioni, dimostrando inoltre che un soggetto colpito da cecità psichica può muovere il proprio corpo se focalizza lo sguardo sulla parte interessata dal movimento. Eppure, questi esperimenti permettono a Schilder di istituire quella logica sostitutiva tra i sensi cui si è accennato in precedenza, giacché nello schema corporeo «sussiste comunque un fattore visivo senza il quale non è possibile la localizzazione tattile, *anche se esperienze cinestesiche possono prenderne il posto*»¹¹⁵. Si assiste già in Schilder alla contaminazione e alla possibilità di stabilire una sensorialità originaria come confusione e trasposizione tra i dati provenienti da differenti campi sensoriali, nonostante egli parteggi esplicitamente in favore del privilegio del senso della vista rispetto alle sensazioni cinestesiche e tattili che assumerebbero un ruolo supplementare. Infatti, seguendo la tradizione classica dell'organizzazione dei sensi e la fondamentale ambiguità insita in essa, Schilder nota che «ogniqualevolta le impressioni visive risultano insufficienti per l'orientamento nei confronti del proprio corpo vengono utilizzate le impressioni tattili e cinestesiche»¹¹⁶.

D'altronde lo stesso Schilder riconosce l'impossibilità di tracciare una netta distinzione tra un'immagine corporea visiva e una tattile all'interno del quadro così complesso. In effetti, egli non ritiene ammissibile l'esistenza simultanea di due immagini corporee, pertanto:

Non è che lo schema corporeo abbia due parti, una tattile ed una visiva: esso è essenzialmente una sinestesia. [...] ciò significa che non esiste nessun isolamento primario tra i diversi sensi: l'isolamento è secondario. [...] La sinestesia costituisce quindi la situazione normale, mentre la sensazione isolata è il prodotto di un'analisi. Nello schema corporeo gli impulsi tattili-cinestesici e

¹¹⁴ Ivi, p. 46.

¹¹⁵ Ivi, p. 50 (corsivo mio).

¹¹⁶ Ibidem.

visivi possono venir separati solo con metodi artificiosi. [...] L'unità percettiva è l'oggetto che si presenta attraverso i sensi e più precisamente attraverso *tutti* i sensi.¹¹⁷

In ciò è rintracciabile la vicinanza con Merleau-Ponty e per alcuni versi con la teoria della forma. Infatti, le argomentazioni che Schilder presenta in *L'immagine di sé e lo schema corporeo*, a sostegno del carattere fondamentalmente e originariamente sinestesico della percezione, sono in stretta analogia con quanto Merleau-Ponty afferma riguardo la sinestesia nella *Fenomenologia della percezione*¹¹⁸. L'analogia tra i due diviene sorprendente nel momento in cui Schilder afferma che «la sinestesia costituisce quindi la situazione normale, mentre la sensazione isolata è il prodotto di un'analisi. Nello schema corporeo gli impulsi tattili-cinestesici e visivi possono venir separati solo con metodi artificiosi»¹¹⁹. Ancora una volta l'economia del discorso sulla percezione è presa nel rapporto tra la vista e il tatto, a discapito degli altri sensi che scompaiono dalla scena, per essere reintrodotti surrettiziamente e in modo non tematico, laddove Schilder

¹¹⁷ Ivi, p. 66.

¹¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 306-308: «il suono e il colore sono ricevuti nel mio corpo, e diviene difficile limitare la mia esperienza a un solo registro sensoriale: essa si riversa *spontaneamente* verso tutti gli altri. [...] Nella prospettiva del mondo oggettivo, con le sue qualità opache, e del corpo oggettivo, con i suoi organi separati, il fenomeno delle sinestesie è paradossale. [...] Sia o meno confortata dalla fisiologia cerebrale, questa spiegazione non dà conto dell'esperienza sinestetica, che diviene così un'occasione per rimettere in questione il concetto di sensazione e il pensiero oggettivo. Infatti, il soggetto non ci dice solo di avere contemporaneamente un suono e un colore: è il suono stesso che egli vede nel punto stesso in cui si formano i colori. [...] la visione dei suoni o l'audizione dei colori esistono come fenomeni. E non sono nemmeno fenomeni eccezionali. La percezione sinestetica è la regola e, se non ce ne accorgiamo, è perché il sapere scientifico rimuove l'esperienza, perché abbiamo disimparato a vedere, a udire e, in generale, a sentire, per dedurre dalla nostra organizzazione corporea e dal mondo quale lo concepisce il fisico ciò che dobbiamo vedere, udire e sentire». Per una ricostruzione storico-filosofica della sinestesia si rimanda a M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata, Quodlibet, 2005, in particolare pp. 110-114, su «Merleau-Ponty e l'animale sinestetico». Mazzeo descrive l'apporto merleau-pontiano al dibattito novecentesco sulla sinestesia nei seguenti termini: «il contributo al dibattito fornito dal filosofo francese è di importanza capitale poiché ne rappresenta un vero e proprio punto di svolta. Merleau-Ponty costituisce il luogo di ricongiunzione tra due linee di discussione teorica sul rapporto tra i sensi che [...] si sono giustapposte e alternate senza però arrivare a un punto di fusione. L'impiego del termine “synesthésie” all'interno della discussione sul cieco che ritrova la vista costituisce *finalmente* il luogo di sovrapposizione e confronto in grado di *congiungere due facce della stessa medaglia* [...]. Cessando di essere sindrome patologica o esperimento artistico, la sinestesia si lega esplicitamente alla nozione herderiana di sensorio comune. Merleau-Ponty individua la chiave di volta della questione Molyneux: è la sinestesia la dimensione grazie alla quale il cieco di Molyneux e il cieco che vede i colori possono finalmente darsi la mano» (ivi, p. 114; corsivi miei). Mazzeo dunque descrive l'accezione merleau-pontiana della sinestesia come una svolta, e anch'egli definisce tale punto di fusione tra due tradizioni ricorrendo alla figura della mano, della stretta di mano tra ciechi, rinviando, seppur implicitamente, ad un certo privilegio della tattilità e la confusione tra i sensi che abitano la filosofia di Merleau-Ponty.

¹¹⁹ P. Schilder, *Immagine di sé e schema corporeo*, cit., pp. 66-67.

afferma che l'unità percettiva dell'oggetto non può presentarsi che in connessione con «tutti i sensi», dal momento che la percezione sarebbe per sua natura sinestesica¹²⁰.

Ad ogni modo, la nozione di “schema corporeo” dimostra che il lato passivo-ricettivo dell'organismo e quello attivo-motorio sono interdipendenti e si determinano reciprocamente solo nell'istante in cui vengono in contatto. In tal senso si spiega l'affermazione merleau-pontiana secondo cui «i fatti suggeriscono al contrario [delle teorie classiche] che la struttura sensoria e quella motoria sono come le parti di un solo organo»¹²¹. L'esperienza vissuta testimonia, dunque, il processo dinamico che coinvolge l'organismo e l'ambiente e grazie a cui uno stimolo assume valore esistenziale per l'organismo impegnato nel mondo. In effetti, il riflesso corrisponde a situazioni artificiali create in laboratorio, laddove si pone il soggetto esperiente di fronte a elementi semplici, mentre in natura esso si trova di fronte a situazioni complesse che richiedono risposte articolate e un coinvolgimento esistenziale. La fisiologia classica ha cercato di ottenere riflessi puri o costanti osservando il comportamento animale, ma ha finito col costruire dei comportamenti del tutto particolari, che si potrebbero definire artificiali o patologici.

¹²⁰ Ivi, p. 67.

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 43. Sulla connessione tra sensorio e motorio Merleau-Ponty fa riferimento a K. Koffka, *The Growth of the Mind*, London, Paul Kegan, 1925, p. 107: «dobbiamo assumere che il sensorio e il motorio insieme costituiscano un unico sistema. Tutto ciò che ha luogo nel sensorio influenza il motorio e vice versa» (traduzione mia). Cfr. R. Barbaras, “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, in M. Richir, E. Tassin (a cura di), *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expérience*, Grenoble, Millon, 1992; tr. it. di C. Fontana, “Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty”, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993, p. 114-115: «Questo chiasma della percezione e del movimento – identità di un movimento che è già fenomenizzante e di una sensazione che non è ancora possesso di una qualità – fonda, in ultima analisi, il chiasma della carne e del mondo che costituisce l'oggetto dell'ultimo capitolo de *Il visibile e l'invisibile*. In effetti, in quanto si muove, il soggetto è sempre già situato, impegnato nel mondo. La percezione motrice è apparsa allora come fenomenizzazione di una profondità originaria, di un “c'è” contenente il movimento che lo porta a manifestazione: il disvelamento del visibile tramite il movimento dello sguardo nasconde sempre una sollecitazione dello sguardo tramite il visibile» (corsivi miei). Dal passo citato si evince una continuità tra *La struttura del comportamento* e *Il visibile e l'invisibile*, una continuità che conduce all'elaborazione della nozione di carne e della reversibilità chiasmatica come verità ultima del mondo carnale.

Per la relazione tra sensazione tattile e sistema motorio è utile ricordare ciò che sostiene Krueger nella introduzione al testo di Katz: *The World of Touch*. Commentando il testo di Katz, Krueger sostiene che «i movimenti delle dita creano il tatto» (L. Krueger, “Editor's Introduction”, cit., p. 2; traduzione mia). Il tatto – o la mano in quanto troppo tattile – è essenzialmente esplorativo, per cui ciò che impoverisce radicalmente la percezione tattile è l'assenza di movimento. La riduzione del tatto a mera ricettività produce un'anestesia tattile, analogamente a quanto accade alla vista nel momento in cui viene meno l'illuminazione. Katz istituisce la differenza tra i fenomeni oculari e i fenomeni tattili precisamente in base al movimento, laddove rimarca che: «Mentre i fenomeni visivi ivi menzionati hanno luogo quando l'occhio è in quiete, fenomeni tattili paralleli divengono davvero chiari solo quando l'organo tattile è in movimento» (D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 61; traduzione mia). Alcune pagine dopo egli torna sull'argomento: «L'impressione di varie superfici tattili specifiche ha luogo solo con un organo tattile in movimento, ma non con un organo tattile immobile» (ivi, p. 65; traduzione mia).

Pertanto, i riflessi prodotti in laboratorio non possono essere usati per comprendere la natura della percezione, poiché i comportamenti ottenuti tentando di isolare le singole reazioni «assomigliano ai movimenti di un uomo che cammini nella notte, e i cui organi tattili, i piedi, le gambe, funzionino, per così dire, isolatamente»¹²². La dialettica tra organismo e ambiente può interrompersi dunque, ma ciò accade esclusivamente in situazioni straordinarie che esulano dalle osservazioni scientifiche prodotte artificialmente in laboratorio, dal momento che, secondo Merleau-Ponty, «tutto ciò che può avvenire ad un organismo in laboratorio non è una realtà biologica»¹²³.

In effetti, secondo Merleau-Ponty, il soggetto è immerso sin dal principio in una «dialettica vissuta» e in un «commercio diretto» con le cose del mondo e la propria corporeità, ed esclusivamente in questo contesto vissuto è possibile rendere conto del comportamento senza cadere in analisi oggettivanti¹²⁴. Le difficoltà incontrate, dal realismo e dal pensiero causale nel tentativo di spiegare la percezione, nascono dall'aver ignorato la dimensione originaria dell'esperienza. Le spiegazioni fisiche inoltre non possono spiegare i fenomeni di strutturazione della realtà, al massimo, secondo Merleau-Ponty, sono «una spiegazione *nelle* strutture»¹²⁵. L'unico approccio filosofico in grado di spiegare il rapporto tra forma e materia, soggetto e mondo, è l'atteggiamento trascendentale:

Questa è la prima conclusione che dovevamo trarre dai capitoli precedenti. Non è la sola, e anzi bisognerebbe dire che questa prima conclusione si trova in un rapporto di semplice omonimia con una filosofia di ispirazione criticista. Ciò che vi è di profondo nella *Gestalt*, dalla quale abbiamo preso le mosse, non è l'idea di significato, ma quella di *struttura*, la congiunzione di un'idea e di un'esistenza indiscernibili, l'assetto contingente per il quale i materiali, davanti a noi, cominciano ad assumere un senso; l'intelligibilità allo stato nascente.¹²⁶

Per comprendere la natura del comportamento è necessario infatti analizzarlo alla luce di una categoria che possa tenere insieme l'ambito psicologico con il fisiologico. Merleau-

¹²² M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 53.

¹²³ Ivi, p. 167.

¹²⁴ Ivi, p. 207. Merleau-Ponty riprende la descrizione dell'esperienza come «un commercio diretto con il mondo e le cose» dalla traduzione francese del saggio di Scheler dal titolo *L'homme du ressentiment*, recensito da Merleau-Ponty nel 1935. Cfr. M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1933, p. 47. Cfr. M. Merleau-Ponty, «Christianisme et ressentiment. Compte rendu de la traduction française de l'ouvrage de Max Scheler *L'homme du ressentiment*», *La vie intellectuelle*, 36, 1935, pp. 278-306 ; ripreso in M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, cit., pp. 9-33.

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 210.

¹²⁶ Ivi, p. 224.

Ponty rintraccia nella nozione di forma (*Gestalt*), utilizzata dagli psicologi della *Gestalt*, lo strumento per oltrepassare l'atomismo e il causalismo delle teorie classiche della percezione, poiché essa esprime l'idea di una globalità auto-distribuita e orientata teleologicamente – tuttavia, il finalismo che la contraddistingue non è da interpretare come una seconda causalità. Grazie alla nozione di forma il campo fisico, il fisiologico e il mentale sono interpretati «come tre tipi di strutture che superano le antinomie di materialismo e di spiritualismo, di materialismo e vitalismo»¹²⁷.

In particolare, Renaud Barbaras si è espresso sulla necessità di scongiurare un'interpretazione vitalista della nozione di forma o struttura in Merleau-Ponty¹²⁸. Egli ha richiamato l'attenzione sul fatto che la forma non è una sostanza spirituale, vitale o energetica, alternativa alla sostanza materiale. Piuttosto la forma è una struttura significativa per una coscienza. Nella forma infatti avviene la sintesi pre-categoriale tra la coscienza e il suo altro, ossia l'esistenza. Inoltre, sempre secondo Barbaras, nel rapporto alla passività va rintracciato il legame inscindibile, a suo dire, tra forma – o struttura – e incarnazione. Egli sostiene quanto segue:

La forma pone il problema, al quale Merleau-Ponty non smetterà più di confrontarsi, di una fenomenicità indiscernibile da un'esistenza bruta, di *un senso trattenuto nello spessore di una materia* e, pertanto, di una coscienza che è capace di passività ed è dunque inscritta in ciò stesso che essa fa apparire; è per questo che il problema della percezione, posto a partire dalla forma *si confonde* con il problema dell'incarnazione.¹²⁹

Il problema della forma non può prescindere dunque dalla sua incorporazione immediata nella materialità. Da ciò deriva però l'impossibilità di pensare immediatamente la relazione di incorporazione tra il senso e l'esistenza, la forma e la materia o la coscienza e il corpo. La possibilità di pensare il rapporto che lega i due termini in gioco è così sottomessa ad una necessaria dialettica.

Tuttavia se da un lato emerge la necessità del rapporto dialettico tra il sensibile e l'intelligibile, dall'altro è lo stesso Barbaras che mette in luce il carattere essenzialmente

¹²⁷ Ivi, p. 145.

¹²⁸ Pericolo di cui si dimostra consapevole lo stesso Merleau-Ponty in *La struttura del comportamento*, nel momento in cui, afferma che: «Non vogliamo sostenere qui alcuna specie di vitalismo. Non vogliamo affermare che l'analisi del corpo vivo trovi un limite in forze vitali irriducibili. Vogliamo dire soltanto che le reazioni di un organismo possono essere comprese e previste soltanto se vengano concepite non come contrazioni muscolari di un corpo, ma come atti che si rivolgono a un determinato ambiente, presente o virtuale» (ivi, p. 167).

¹²⁹ R. Barbaras, "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme", cit., p. 156 (traduzione e corsivi miei).

immediato della forma, che non si distingue dal substrato materiale che essa struttura. La forma si confonde con esso, per cui «descritta rigorosamente, la forma ci conduce a una modalità di pensiero decisamente *antidialettica*»¹³⁰; corpo e coscienza ineriscono l'un l'altra, delineando una totalità originariamente indistinta.

In tal senso Merleau-Ponty si propone di superare l'immagine analogica secondo cui l'anima si rapporta al corpo come il timoniere alla sua nave – similitudine utilizzata dagli aristotelici per definire la dottrina platonica dell'anima. Pertanto, dal punto di vista di Merleau-Ponty la coscienza si produce esclusivamente e necessariamente nel corpo; come si evince da quanto segue:

Per noi, ad ogni istante, la coscienza sperimenta la propria inerenza ad un organismo, poiché non si tratta di un'inerenza a strutture materiali, che di fatto possono soltanto essere *oggetti* per la coscienza, ma di una presenza alla coscienza della propria storia e delle tappe dialettiche che ha superate.¹³¹

Divengono inaccettabili i modelli materialisti e spiritualisti – come la metafora cartesiana dell'artigiano e del suo strumento – poiché essi postulano un rapporto di esteriorità tra corpo e coscienza. Contrariamente a quanti hanno sostenuto queste tesi, Merleau-Ponty afferma il costituirsi della coscienza per mezzo del corpo. Una costituzione che trasforma il corpo stesso, «trasferendolo fuori dello spazio fisico»¹³². Dunque, da un lato la struttura del comportamento ha permesso di liberare quest'ultimo dal causalismo meccanicistico, lo ha privato di sostanzialità e ne ha mostrato il carattere peculiare, ossia il suo essere un insieme significativo per la coscienza. Dall'altro lato, tuttavia, nei comportamenti espressivi si assiste alla genesi della coscienza, ossia allo «*spettacolo di una coscienza sotto i nostri occhi, quello di una mente che viene al mondo*»¹³³.

Di conseguenza, corpo e coscienza divengono variazioni di un sistema globale, «in altre parole, materia, vita e spirito devono partecipare diversamente alla natura della forma, rappresentare gradi diversi di integrazione, e infine costituire una gerarchia nella quale l'individualità si realizzi sempre di più»¹³⁴.

¹³⁰ Ivi, p. 160.

¹³¹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 226.

¹³² Ivi, p. 227.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ivi, p. 147.

Dunque, l'obiettivo di Merleau-Ponty consiste nel liberare i campi da caratteri sostanziali. Essi non rappresentano differenti piani della realtà che si alternano o si sovrappongono. Non si tratta di sostituire tra loro delle entità reali, ma di seguire le differenti configurazioni assunte da una totalità dotata di senso. La nozione di forma non può rientrare tra le nozioni utilizzate dalle teorie classiche della percezione poiché non è un'entità semplice, individuale, anzi «la forma è un individuo “globale”» e non è un oggetto del mondo¹³⁵, una realtà naturale esistente nello spazio. Dal punto di vista di Merleau-Ponty, essa «non è distesa nello spazio, che non possiede l'esistenza propria di una cosa, ma che è piuttosto l'idea sotto cui si riassume ciò che avviene in diversi luoghi. Questa unità è quella degli oggetti percepiti»¹³⁶.

L'ultima sezione de *La struttura del comportamento* è dedicata al problema della coscienza percettiva e alla relazione tra l'anima e il corpo. Nell'affrontare questa sezione del testo Merleau-Ponty cambia prospettiva, rivolgendosi all'esperienza vissuta e dialogando con i filosofi piuttosto che con gli scienziati. La ripresa di concetti husserliani salta all'occhio sin dalle prime righe, dedicate all'esperienza fenomenica di una scrivania¹³⁷, attraverso cui Merleau-Ponty ritiene possibile dimostrare, dal punto di vista fenomenologico, l'inconsistenza della separazione tra la percezione e il mondo a partire dalla porzione di mondo che rende possibile il manifestarsi di un campo percettivo, ovvero a partire dalla corporeità. Infatti, Merleau-Ponty rintraccia nel corpo la garanzia del legame percettivo al mondo e allontana qualsiasi accusa di soggettivismo o idealismo; è grazie al corpo, infatti, se si ha esperienza di una cosa nel mondo, se cioè l'attenzione di colui che percepisce si dirige su una figura che si stacca dallo sfondo. Il soggetto ha esperienza presente dell'oggetto – in questo caso la scrivania – ma al contempo è immediatamente cosciente del fatto che la percezione attuale non colga la totalità dell'oggetto, anzi che ne mostri solo alcuni aspetti. Tuttavia il carattere prospettico della percezione non ne intacca la veridicità, poiché non si potrebbe percepire in altro modo.

L'oggetto si manifesta per aspetti, adombramenti (*Abschattungen*) relativi al punto di vista del corpo, ma questo non vuol dire che il percepito sia un'immagine mentale della realtà, in quanto l'oggetto percepito è presente “in carne ed ossa” alla coscienza¹³⁸.

¹³⁵ Ivi, p. 152.

¹³⁶ Ivi, p. 159.

¹³⁷ Circa l'eco di Husserl nella parte conclusiva del testo, Geraets afferma che: «l'ombra (di Husserl) plana su tutto il quarto capitolo de *La struttura del comportamento*» (T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, cit., p. 85; traduzione mia).

¹³⁸ Sul darsi dell'oggetto percepito tramite adombramenti (*Abschattungen*) si veda E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, pp. 97-99: «Dobbiamo ora vedere più a

Secondo Merleau-Ponty, «anziché attribuire alla percezione un coefficiente di soggettività, le conferisce al contrario la garanzia di comunicare con un mondo più ricco di quella parte dell'oggetto che noi conosciamo, cioè con un mondo reale»¹³⁹. Tuttavia, bisogna considerare che il corpo proprio si distingue dalle altre cose che si presentano nell'esperienza vissuta, poiché esso non può mai darsi totalmente in presenza. Ciò vuol dire che pur muovendosi nello spazio vi sono delle parti del corpo che si sottraggono ad «un'ispezione illimitata», ciò vuol dire che «non ho la stessa libertà nei confronti del mio corpo [il paragone è con le cose]. So perfettamente che non vedrò mai direttamente i miei occhi, e che, anche in uno specchio, non posso cogliere i loro movimenti e la loro espressione viva. Le mie retine sono per me un inconoscibile assoluto»¹⁴⁰. Il corpo offre alla vista sempre lo stesso profilo, esso, per come si presenta visivamente «è troncato all'altezza delle spalle ed è concluso con un oggetto tattile-muscolare»¹⁴¹.

Occorre sottolineare inoltre che le cose del mondo si offrono alla percezione tramite vedute prospettiche, ma la mediazione della prospettiva non è una conseguenza dell'attività soggettiva, dal momento che «la mia volontà non possiede una efficacia diretta sullo svolgimento delle prospettive percepite, e la loro molteplicità concordante si organizza da sola»¹⁴². La realtà, così come il corpo in quanto sua parte, si struttura per mezzo di sintesi estetiche.

Dal punto di vista dell'esperienza vissuta, il corpo non è colto immediatamente come realtà fisiologica, «come una massa materiale inerte o come uno strumento esterno, ma come involucro vivente delle nostre azioni [...] Le nostre azioni trovano la loro veste naturale o la loro incarnazione in certi movimenti, ed in essi si esprimono come la cosa si

fondo in che modo il trascendente si riferisca alla coscienza alla quale è dato, come si debba cioè intendere questo riferimento reciproco, che non è certo privo di enigmi. [...] Per necessità essenziale, una coscienza dell'esperienza della medesima cosa percepita "onnilateralmente" e che si conferma continuativamente in se stessa in maniera da formare un'unità, comporta un complesso sistema di molteplici manifestazioni e adombramenti, attraverso cui tutti i momenti oggettuali, che si trovano nella percezione con il carattere di ciò che si dà in sé stesso in carne e ossa, si adombrano secondo continuità determinate. [...] L'adombramento, sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato. L'adombramento è un vissuto. Ma il vissuto è possibile solo come vissuto e non come spazialità. L'adombrato invece è possibile soltanto come spazialità (è appunto spaziale nella sua essenza) e non come vissuto».

¹³⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 204.

¹⁴⁰ Ivi, p. 232.

¹⁴¹ Ibidem. Si tenga presente che il tatto non ha assunto un ruolo privilegiato nel discorso di Merleau-Ponty, ma è evidente che è l'unico senso il grado di offrire il corpo in presenza, nella sua totalità. Ciò sembra emergere implicitamente dalle parole di Merleau-Ponty. Inoltre è sorprendente come le analisi sulla vista del proprio corpo allo specchio ricordino le analisi condotte da Husserl nel secondo libro delle *Idee*.

¹⁴² Ivi, p. 205.

esprime nei suoi aspetti prospettici»¹⁴³. Dunque al livello pre-riflessivo il corpo non svolge il ruolo di medio della percezione, esso è presente alla coscienza senza mediazioni, come veicolo delle intenzioni motorie. Corpo e coscienza sono originariamente coestensivi, cioè sono presi in un'unità immediatamente significativa che precede la separazione. Il campo fenomenico da questo punto di vista è il luogo in cui il soggetto corporeo si esprime attraverso una gestualità significativa a livello pre-categoriale; infatti, sostiene Merleau-Ponty, «la natura del corpo vivente ci è sembrata impensabile senza questa interiore unità di significato che distingue un gesto da una somma di movimenti»¹⁴⁴.

Il corpo è un insieme significativo per la coscienza; non un meccanismo chiuso in se stesso sul quale agirebbe una forza estranea, producendo comportamenti dotati di senso. Il corpo vivente o fenomenico è per Merleau-Ponty un aggregato di sensazioni visive e tattili che ricevono un significato vitale a seconda del loro rapporto con gli stati psichici del soggetto. Esso è immediatamente espressivo e per esser tale occorre «che i gesti e gli atteggiamenti del corpo fenomenico posseggano una struttura propria, un significato immanente, che questo corpo si presenti immediatamente come un centro di azioni che si espandono in un “ambiente”, una certa figura [...], un certo tipo di comportamento»¹⁴⁵.

L'ultima sezione de *La struttura del comportamento* testimonia un mutato atteggiamento di Merleau-Ponty, maggiormente interessato alla fenomenologia. Tale cambiamento deriverebbe probabilmente dall'incapacità degli psicologi della *Gestalt* di condurre sino alle estreme conseguenze le proprie tesi. Egli infatti muove loro delle obiezioni, come sostenuto da Madison nel suo *The Phenomenology of Merleau-Ponty*¹⁴⁶. Infatti Madison ritiene che la nozione di forma (*Gestalt*), sebbene abbia liberato lo studio della percezione dalle teorie atomistiche e da un ingenuo materialismo, «è rimasta legata all'ontologia implicita di questa scienza, quella di un *realismo* ingenuo»¹⁴⁷. A suo dire, i teorici della forma hanno rimpiazzato una causalità esterna tra dati separati con una causalità operante all'interno di un insieme integrato, «in una parola, essi hanno solo sfiorato la nozione di causa, e, per loro, la forma rimane una *cosa* reale che agisce per mezzo di una causalità fisica. La psicologia della forma rimane prigioniera di una

¹⁴³ Ivi, p. 206.

¹⁴⁴ Ivi, p. 177.

¹⁴⁵ Ivi, p. 172.

¹⁴⁶ Cfr. G. B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens, Ohio UP, 1981.

¹⁴⁷ Ivi, p. 4.

filosofia oggettivistica e causale in quanto mantiene valida l'idea secondo cui le forme possono essere trovate *in natura*»¹⁴⁸. Dunque, se da un lato la psicologia della forma apporta un decisivo rinnovamento alle teorie del sentire, dall'altro lato si dimostra incapace di problematizzare sino in fondo la classica «distinzione tra un mondo di cose e una coscienza immanente»¹⁴⁹.

Tale incapacità annuncia l'avvicinamento di Merleau-Ponty alla fenomenologia. L'interesse per l'atteggiamento fenomenologico e trascendentale diviene sempre maggiore, in particolar modo perché, a detta di Merleau-Ponty, «assunta nel senso stretto che le attribuisce Husserl, la fenomenologia (fenomenologia trascendentale o fenomenologia "costitutiva") è una nuova filosofia»¹⁵⁰.

Infatti, egli rintraccia nel lascito fenomenologico alcune categorie che si riveleranno decisive nel suo studio della percezione. Una di queste è senza dubbio l'intenzionalità fungente (*fungierende Intentionalität*).

Essa è una intenzionalità particolare che, seguendo la metafora utilizzata da Lévinas, «*tesse*» il mondo, mostrando di conseguenza che anche «i sensi hanno un senso»¹⁵¹.

Husserl aveva cominciato a sondare il terreno del pre-categoriale e Merleau-Ponty riprende il suo progetto, con lo scopo di portare alla luce la dimensione profonda e originaria dell'esistenza, ossia quello sfondo preriflessivo in cui opera «una intenzionalità fungente o latente come quella che anima il tempo, più vecchia dell'intenzionalità degli atti umani»¹⁵², cioè originaria rispetto alle intenzionalità d'atto che si irradiano a partire dall'ego puro.

Come ha messo in luce de Saint-Aubert, Merleau-Ponty si è imbattuto per la prima volta nell'intenzionalità fungente «al principio del 1939, qualche settimana dopo aver completato la stesura de *La struttura del comportamento*, leggendo un articolo di Fink intitolato "Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls"»¹⁵³. L'articolo di

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 90.

¹⁵⁰ Ivi, p. 80.

¹⁵¹ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998, pp. 133-134.

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 218.

¹⁵³ E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 142. L'articolo di Fink venne pubblicato in occasione della morte di Husserl, in un numero della *Revue internationale de Philosophie* a lui dedicato; cfr. E. Fink, "Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls", *Revue internationale de Philosophie*, 2, 15 gennaio 1939, pp. 226-270; poi ripreso in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di N. Zippel, "Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl (1939)", in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma, Lithos, 2010, pp. 269-318.

Fink si ricollega alle problematiche sollevate da Husserl negli inediti confluiti in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* e nell'inedito husserliano pubblicato sul medesimo numero della *Revue internationale de Philosophie* con il titolo “La questione dell’origine della geometria come problema storico-intenzionale”¹⁵⁴.

Questi testi suscitano un grande interesse in Merleau-Ponty, al punto che egli decide di scrivere a van Breda per chiedere l’autorizzazione a consultare gli inediti husserliani presso l’archivio di Lovanio. Merleau-Ponty motiva la richiesta sulla base di un articolo commissionatogli da Koyré in vista di un numero speciale – dedicato ad Husserl – della rivista *Recherches philosophiques*.

Merleau-Ponty non scriverà mai questo articolo, tuttavia il breve soggiorno a Lovanio – dal 1 al 6 o 7 aprile del 1939 – segna una svolta nella sua opera. In quei giorni, oltre alla consultazione dei manoscritti, Merleau-Ponty incontra personalmente Fink, grazie al lavoro di intermediazione, linguistica e non solo, di van Breda.

In seguito al breve soggiorno, Merleau-Ponty ha nuovamente modo di confrontarsi con i manoscritti nel 1942, allorquando van Breda si reca a Parigi con l’intenzione di stabilire in quella sede un secondo archivio husserliano. Le due personalità maggiormente interessate al progetto di van Breda sono lo stesso Merleau-Ponty e Tran-Duc-Thao¹⁵⁵. Merleau-Ponty accoglie favorevolmente l’iniziativa dopo essersi consultato con Jean Hyppolite e Jean-Paul Sartre, conscio della necessità di tradurre e pubblicare gli inediti husserliani al fine di diffonderne il pensiero nella sua complessità e completezza. Merleau-Ponty infatti si esprime a più riprese sull’importanza dei testi inediti, che a suo dire custodiscono il senso ultimo della fenomenologia.

Nell’aprile del 1944 van Breda concede a Tran-Duc-Thao il prestito di alcuni manoscritti husserliani. Quest’ultimo li porta con sé a Parigi, dove rimangono sino al dicembre del 1946 e dove Merleau-Ponty ha modo di consultarli con attenzione. Molte delle idee contenute in quei testi – tra cui figura la terza parte di *La crisi delle scienze europee* – sono presenti nelle pagine finali della *Fenomenologia della percezione*.

Si entra così in una fase dell’opera di Merleau-Ponty strettamente legata alla fenomenologia; in particolare, nel solco inaugurato dalla psicologia della forma si sviluppa l’interesse di Merleau-Ponty per l’intenzionalità fungente del corpo proprio o

¹⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, “Husserliana VI”, den Haag, Nijhoff, 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il saggiatore, 2008, in particolare pp. 380-404.

¹⁵⁵ Cfr. H. L. Van Breda, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, cit., pp. 410-430.

corpo vivo (“*Leib*” in Husserl, “*corps propre*” in Merleau-Ponty). Ad essa sarà dedicato il prossimo capitolo.

5. Katz e i fenomeni tattili: il tatto tra fenomenologia e psicologia

Prima di addentrarsi definitivamente nelle pieghe della *Fenomenologia della percezione*, è utile soffermarsi sul testo che, secondo Dermont Moran, ha fortemente influenzato il modo in cui Merleau-Ponty ha inteso la tattilità¹⁵⁶. Si tratta del testo di David Katz dedicato alla costituzione del mondo del tatto.

In effetti, Katz rappresenta per Merleau-Ponty un riferimento diretto per quel che concerne il ruolo del tatto e la sua connotazione in ambito scientifico o, più strettamente, in ambito psicologico-sperimentale. In particolare, dalle analisi di Katz emergono due temi che occuperanno Merleau-Ponty negli anni a seguire; da un lato il tatto assume un primato rispetto alla vista poiché è l'unico senso capace di offrire direttamente l'oggetto percepito, annullando la distanza che lo separa dal percipiente, in virtù della propria intrinseca bipolarità. Dall'altro lato, inoltre, Katz approfondisce il rapporto tra il senso del tatto e il senso della vista, mostrandone analogie e differenze, aprendo la strada alla metaforizzazione tattile della vista che si ritrova negli ultimi testi di Merleau-Ponty.

Inoltre, nell'orizzonte complessivo della sensibilità – comprendendo anche le forme sensoriali animali –, nonostante le numerose ambiguità e incertezze sull'ordine gerarchico dei sensi, Katz affida al tatto il ruolo di senso per eccellenza, inserendosi perfettamente in una tradizione che conduce da Aristotele ad Husserl e Merleau-Ponty e che corre parallelamente alla vena probabilmente più evidente nella storia della filosofia occidentale, che attribuisce una preminenza alla vista e all'idea come oggetto di uno sguardo corporeo o spirituale.

Tra questi due approcci tradizionali alla sensibilità non vi è però assoluta separazione, essi si contaminano e, anzi, si può affermare, seguendo Derrida, che il continuo rimando da un senso all'altro e il parallelismo tra le due modalità sensoriali indica l'impossibilità di circoscrivere un senso, di delimitare la proprietà di un proprio,

¹⁵⁶ Cfr. D. Moran, “Sartre on Embodiment, Touch, and the ‘Double Sensation’”, cit., p. 140, n. 15: «Merleau-Ponty poggia pesantemente su *The World of Touch* di Katz per la sua considerazione del tatto nella *Fenomenologia della percezione*».

giacché ognuno di essi funge da supplemento per l'altro¹⁵⁷. Vi è tra essi una relazione di sostituzione che indica l'impossibilità per ognuno di assurgere a sovrano della percezione. Tuttavia, accade al tempo stesso che l'intuizionismo ottico, la visione, l'idea chiami in causa il proprio altro per garantire una prossimità tra il vedente e il visto, per pensarli in prossimità, in un contatto che superi, rilevi, l'esteriorizzazione, la necessaria spaziatura tra i due¹⁵⁸. La testimonianza di tale fenomeno è riscontrabile nelle analisi husserliane circa la costituzione del corpo vivo, laddove il tatto consente al senziente di sentirsi immediatamente, di avere un rapporto immediatamente auto-affettivo.

Nonostante una iniziale diffidenza nell'elezione della tattilità a senso per eccellenza, testimoniata dalle seguenti parole: «il senso del tatto come tale non ha nessun privilegio»¹⁵⁹; poco più avanti Husserl si sconfigge, sostenendo che «l'essere sempre dato è piuttosto un privilegio della sensibilità tattile», ed ancora che «il tatto ha sempre un certo privilegio tra ciò che contribuisce alla costituzione della cosa»¹⁶⁰. Un simile privilegio fenomenologico gli è attribuito in quanto è l'unico senso capace di operare in ogni circostanza, a differenza della vista che in assenza di luce non è in grado di offrire intuitivamente l'oggetto. Anche laddove ci si trovasse in assenza di luce o in una condizione di cecità, il tatto consentirebbe di restare in contatto col mondo circostante, e soprattutto con ciò che è più prossimo al corpo, assicurando un riempimento intuitivo, almeno presuntivamente, immediato. Dal punto di vista husserliano, comunque, allorché presenti, entrambi i sensi contribuiscono alla costituzione di un'appercezione unitaria, dato che è uno solo l'oggetto che si costituisce nella sintesi delle manifestazioni provenienti dai diversi campi sensoriali.

Tale peculiarità sensibile consente al tatto di lavorare nel discorso filosofico, non esclusivamente in quello merleau-pontiano, come troppo della sensibilità nella sua interezza e solo questo consentirebbe di metaforizzare la vista per affermare un tatto oculare, ovvero la capacità per l'occhio di toccare, palpare le cose. Il tatto dunque riassume su di sé l'intero dominio sensoriale e in virtù di questo è possibile dire che esso gode di un certo privilegio.

¹⁵⁷ Cfr. J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc-Nancy*, cit., pp. 252-259.

¹⁵⁸ Sul privilegio della tattilità nel rapporto all'esteriorità si è espresso anche Kant; cfr. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1980, §§ 15-16.

¹⁵⁹ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 72.

¹⁶⁰ Ivi, p. 73.

Merleau-Ponty riprende il privilegio del tatto con la medesima enfasi che ha contraddistinto tra gli altri Lagneau, il cui testo dal titolo *Célèbres leçons et fragments*¹⁶¹ viene annoverato dallo stesso Merleau-Ponty – nel progetto del 1934 – tra gli studi francesi sulla percezione degni di nota. Nella sua opera Lagneau definisce il tatto come «il senso filosofico, ossia il senso della realtà»¹⁶². Inoltre, proseguendo nella lettura del testo, Lagneau si sofferma anche sul rapporto tra tatto e vista, sostenendo che «il tatto, il senso della realtà, educa gli altri sensi, specialmente l'occhio, essendo realmente la vista il senso dell'esteriorità»¹⁶³.

Inoltre, la ricerca di Katz offre un collegamento notevole tra *La struttura del comportamento* e la *Fenomenologia della percezione*, poiché si dipana dalla critica alla sensazione di matrice gestaltista alla descrizione di una conoscenza immediatamente radicata nell'esperienza; in effetti, la descrizione del reciproco toccarsi delle mani elaborata da Katz – in assonanza con la descrizione husserliana di *Idee II* – interviene nel momento in cui Merleau-Ponty intende spiegare le modalità attraverso cui avviene la costituzione del mondo oggettivo.

Occorre notare che l'interesse comune ai due pensatori, Husserl e Katz, nei confronti dell'esperienza tattile si sia manifestato nello stesso periodo storico, dal momento che Husserl ha redatto il secondo libro delle *Idee* – per quanto poi abbia lo abbia lasciato allo stato di bozza – tra il 1912 e il 1928, mentre Katz ha condotto le sue ricerche sul tatto dal 1913, anno di pubblicazione del testo *Studien zur Kinderpsychologie*, sino al 1925¹⁶⁴. Ciò potrebbe indurre a pensare ad uno scambio di vedute, ad una reciproca influenza, soprattutto se si tiene conto del rapporto instauratosi tra essi a partire dai primi anni del '900. In effetti, sebbene Katz fosse membro del circolo di psicologi guidato da Georg Elias Müller, egli ha frequentato assiduamente i seminari di Husserl a Göttingen, prendendo parte ad una generazione di studenti fortemente influenzati dalla fenomenologia – al punto di organizzarsi nel “Göttingen Philosophische Gesellschaft”¹⁶⁵. Il rapporto tra i due è testimoniato dallo stesso Katz, secondo cui: «La

¹⁶¹ Cfr. J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

¹⁶² Ivi, p. 151 (traduzione mia).

¹⁶³ Ivi, p. 153 (traduzione mia).

¹⁶⁴ Cfr. D. Katz, *Studien zur Kinderpsychologie*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1913.

¹⁶⁵ Il gruppo di studenti vicini ad Husserl, inoltre, non era solo composto da filosofi, ma comprendeva matematici, teologi, e un gran numero di psicologi, da cui ha preso spunto una feconda commistione tra le teorie di Müller e Husserl, che ha generato una corrente di psicologi fenomenologici. Non da ultimo, inoltre, occorre menzionare la partecipazione di Husserl alla commissione giudicatrice per l'esame di dottorato di Katz nel 1907.

mia introduzione alla fenomenologia di Husserl è avvenuta nei seminari che io da giovane studente ho frequentato con il fondatore della moderna filosofia fenomenologica, a cui vorrei esprimere i ringraziamenti cordiali che gli devo»¹⁶⁶.

Il debito nei confronti di Husserl è ancora più esplicito nelle pagine dell'autobiografia di Katz, specialmente laddove egli afferma quanto segue:

Per me la fenomenologia, come sostenuto a quel tempo da Edmund Husserl, sembra essere la connessione più importante tra la filosofia e la psicologia. Nessuno dei miei insegnanti universitari, con l'eccezione di G. E. Müller, ha più profondamente influenzato il mio metodo e il mio atteggiamento in materia psicologica di Husserl con il suo metodo fenomenologico.¹⁶⁷

Inoltre, rivelando maggiormente il suo legame con la fenomenologia, Katz afferma che «entrambi Husserl e Scheler hanno avuto un vivo [*ardent*] interesse nelle analisi come quelle che io ho pubblicato nei miei due libri sul colore e sulla sensazione tattile»¹⁶⁸.

Ad ogni modo non è possibile individuare con certezza una contiguità diretta, per quanto implicita nei rispettivi testi, tra le analisi husserliane e quelle di Katz sulla tattilità. Si può affermare, tuttavia, con certezza, che lo studio di quest'ultimo sul fenomeno tattile corrisponde al desiderio di sintesi operata da Merleau-Ponty tra la fenomenologia e gli studi empirici sulla percezione, in particolare gli studi condotti dagli psicologi della forma. Non a caso, le ricerche sul mondo del tatto si aprono proprio con la critica della sensazione intesa come somma di fattori individualmente separati e secondariamente connessi dall'attività sintetica del soggetto conoscente.

Dunque, così come successivamente farà Merleau-Ponty, Katz propone la medesima critica che i gestaltisti hanno rivolto alla filosofia della percezione di stampo oggettivista. Secondo Katz, nello studio dei fenomeni tattili non è possibile derivare la qualità delle sensazioni tattili a partire dalla somma degli stimoli determinati. In effetti, egli dimostra che la medesima sensazione può risultare da stimoli estremamente

¹⁶⁶ Dichiarazioni presenti nella seconda edizione di *Der Aufbau der Taswelt*, in seguito riportate da Herbert Spiegelberg in Id., *Phenomenology in Philosophy and Psychiatry: A Historical Introduction*, cit., p. 43. tuttavia, egli aggiunge, che questo riferimento a Husserl, riportato nella "Prefazione" a *Il mondo dei colori*, rimpiazza un'altra versione, presente nella prima edizione dello stesso ed omessa inspiegabilmente nella traduzione inglese di R. B. MacLeod and G. W. Fox. Si veda D. Katz, "Preface", in Id., *The World of Colour*, Kegan, London, Trench & Co., 1935, pp. 11-28.

¹⁶⁷ D. Katz, in E. G. Boring, H. S. Langfeld, H. Werner e R. M. Yerkes (a cura di), *History of Psychology in Autobiography*, vol. IV, New York, Russell & Russell, 1952, p. 194 (traduzione mia).

¹⁶⁸ Ibidem.

differenti, come avviene nel caso degli «equivalenti tattili»¹⁶⁹. L'esperienza dell'equivalenza tattile dimostra che le impressioni tattili non si costituiscono in maniera inferenziale; piuttosto, sovente accade di percepire la sensazione dell'umido, dell'appiccicoso o dell'oleoso, senza che il percepito sia in realtà tale.

Per questo motivo Katz dichiara esplicitamente che il suo libro sul tatto si pone in aperto antagonismo rispetto all'atomismo in psicologia¹⁷⁰.

Inoltre, egli afferma di essersi avvicinato alla tattilità a partire dalla comparazione tra questa e la vista, per cause meramente contingenti – il testo sul tatto segue infatti di pochi anni *Il mondo dei colori*¹⁷¹. Tuttavia, la scelta di occuparsi della vista, in quanto campo sensoriale maggiormente indagato, si è rivelata funzionale poiché ha consentito di estendere le ricerche per via analogica al tatto.

Nel paragrafo sulla percezione visiva e tattile egli sostiene che il principio strutturale dei fenomeni tattili «deriva da quello dei fenomeni del colore»¹⁷². A partire dal nesso analogico che rintraccia tra i due sensi, Katz procede ad individuarne le differenze. In particolare nella sfera della tattilità è possibile distinguere le sensazioni a seconda di ciò che determina la loro qualità, così come nella vista la materia del colore determina la qualità delle impressioni visive. Se da un lato Katz individua i colori di superficie, di volume e pellicolari, dall'altro distingue per analogia le sensazioni tattili, anch'esse in superficiali, di volume e pellicolari.

Risulta invece impossibile trovare nel tatto delle qualità secondarie analoghe alle qualità secondarie della vista, come la variazione del colore in base al grado di illuminazione. Seppure nel tatto vi fosse questa possibilità, Katz dichiara di non volersene occupare. Infatti in una nota al testo sostiene che per certi versi si potrebbe dimostrare l'esistenza di qualità secondarie delle sensazioni tattili, quali l'oleoso, il viscoso o il bagnato, ma per ragioni che non precisa mette da parte questa spiegazione, soffermandosi solo sulle qualità primarie del tatto¹⁷³.

Le qualità primarie di conseguenza consentono di tracciare un'ulteriore distinzione tra il tatto e la vista. Il tatto si manifesta come senso della prossimità, al contrario della vista che «può ottenere informazione su oggetti a distanze “astronomiche”»¹⁷⁴.

¹⁶⁹ D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 38 (traduzione mia).

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 229-230.

¹⁷¹ D. Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, Leipzig, Barth, 1930.

¹⁷² D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 39 (traduzione mia).

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 42, n. 3.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 40 (traduzione mia).

La sensazione tattile tocca direttamente il corpo proprio, mentre il senso della vista offre delle sensazioni che sono proiettate all'esterno del corpo e dell'occhio vedente, per cui non si ha mai una sensazione in quanto tale del colore: «i fenomeni del colore sono sempre caratterizzati dall'oggettivazione; essi sono sempre proiettati nello spazio esterno»¹⁷⁵.

Per questo motivo il tatto è il più oggettivo tra i sensi. Esso è immediatamente legato al corpo senziente e all'oggetto sentito. Per quanto ci si soffermi sul versante soggettivo della sensazione – sulle sensazioni spazialmente localizzate sul corpo – piuttosto che su quello oggettivo, esso è costitutivamente duplice o «bipolare», per usare le parole dello stesso Katz¹⁷⁶.

La messa in discussione dell'organizzazione sensoriale non conduce tuttavia ad un vero e proprio primato del tatto. Non si tratta in effetti, come si evince già da queste prime annotazioni, di un semplice capovolgimento della tradizionale gerarchia tra sensori che pone la vista a proprio vertice. Piuttosto, nelle analisi di Katz hanno luogo una contaminazione e un continuo rimando da un senso all'altro, proprio come accade nei testi di Merleau-Ponty. Il tatto in questa costellazione interviene come il senso in grado di rivelare una struttura peculiare della relazione al proprio corpo, a quello altrui e al mondo. La struttura in questione è presentata da Katz nel § 4 del suo testo, laddove appunto spiega la fondamentale bipolarità dei fenomeni tattili (*Bipolarität der Tastphänomene*) – tuttavia anche il richiamo alla fenomenicità del tatto non passa inosservato, dal momento che esso interviene per sottrarre la percezione alla tirannia empirista e intellettualista della sensazione pura. La costitutiva bipolarità tattile manifesta al soggetto percipiente una doppia conoscenza riguardante il suo corpo, in un modo che non ha eguali nella percezione visiva. Dunque, sostiene Katz, nei fenomeni tattili «una componente soggettiva che si riferisce al corpo sembra inestricabilmente legata ad un secondo componente che si riferisce alle proprietà degli oggetti. Noi quindi descriviamo i fenomeni tattili come bipolari»¹⁷⁷. Inoltre, egli descrive il fenomeno tattile come «localizzato spazialmente» sulla superficie corporea, in strettissima continuità con quanto affermato da Husserl in *Idee II* per quanto concerne la localizzazione¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ivi, p. 41 (traduzione mia).

¹⁷⁶ Ibidem (traduzione mia).

¹⁷⁷ Ibidem (traduzione mia).

¹⁷⁸ Ibidem. Inoltre, Katz rimarca la differenza tra il tatto e la vista in relazione alla capacità di auto-afezione corporea; poiché il tatto procura delle sensazioni puramente soggettive in modo «per niente affine al caso dei fenomeni soggettivi visivi» (ibidem, traduzione e corsivo miei).

Eppure, al contempo, Katz offre a Merleau-Ponty lo spunto per una trattazione della sensazione tattile come ambivalente, ossia come bipolare e oscillante tra il soggettivo e l'oggettivo. In effetti, secondo Katz, la sensazione tattile «può essere localizzata spazialmente in riferimento al nostro corpo. In ogni momento, sia il lato soggettivo che l'oggettivo della percezione tattile può essere dominante, ma questa polarità ciononostante persiste»¹⁷⁹. Questo spunto offre l'occasione di accennare anche al testo che Ernst Heinrich Weber scrisse nel 1846 con il titolo *Il senso del tatto e il sentire comune (Der Tastsinn und das Gemeingefühl)*¹⁸⁰. Questo testo ha infatti notevoli affinità con il testo di Katz, in particolar modo per l'enfasi sulla permanente bipolarità tattile di cui tratta quest'ultimo.

Grazie a questa caratteristica il tatto assume un ruolo fondamentale e indispensabile tra i sensi, nonostante secondo Katz esso non possieda il valore cognitivo della vista e dell'udito – sensi della distanza e dell'oggettivazione¹⁸¹. Per tale ragione, non si può semplicemente classificare il tatto come “senso inferiore”.

L'esperienza tattile si distingue dunque dalla vista perché presenta in una certa prossimità l'oggetto, anche quando una mediazione sembra inserirsi tra esso e il soggetto, anche laddove si ha tatto a distanza o quello che Katz chiama «tatto remoto»¹⁸². Toccante e toccato sono implicati dunque in ogni fenomeno e ciò è evidente in modo esemplare

¹⁷⁹ Ibidem (traduzione mia).

¹⁸⁰ Il primo lavoro di Weber è stato pubblicato in lingua latina nel 1834 con il titolo *De Subtilitate Tactus*, abitualmente conosciuto come *De Tactu*. Esso è una raccolta di descrizioni dettagliate di esperimento che preludono al lavoro successivo di Weber, maggiormente teoretico, dal titolo *Der Tastsinn und das Gemeingefühl*. Entrambe le monografie sono state tradotte in inglese e pubblicate insieme nel volume H. E. Ross e D. Murray (a cura di), *E.H. Weber on the Tactile Senses*, Erlbaum, Taylor & Francis, 1996. Alla maniera di Katz, ed entro certi limiti anche alla maniera di Merleau-Ponty, Weber propone una sorta di reversibilità tattile focalizzando la relazione tra toccante e toccato non nelle mani, bensì nella mano intenta a toccare la fronte (cfr. *ivi*, pp. 207-209). Anche secondo Weber «la domanda è dunque sollevata sia che le due impressioni che sorgono simultaneamente quando i due organi tattili vengono a contatto si uniscano in una singola sensazione, sia che esse rimangano separate», e la sua risposta è la seguente: «Gli esperimenti che ho condotto provano che le impressioni non si fondono in una singola sensazione» (*ivi*, p. 207, traduzione mia). In tale prospettiva le analisi husserliane sul tatto appaiono in maggiore continuità con Weber, di quanto non lo sia Merleau-Ponty. Infatti, quest'ultimo ipotizza la possibilità di una reversibilità visiva, oltre che tattile. Al contrario, Husserl esclude che si dia un'esperienza del genere poiché l'occhio non può vedersi vedente, né due occhi appartenenti al medesimo corpo possono vedersi direttamente, ovvero senza l'intermediazione di una protesi tecnica come lo specchio. Per tale motivo, nella fenomenologia husserliana, così come nell'argomentazione di Weber, il tatto ha un ruolo privilegiato nella costituzione della natura animata. Secondo Weber, infatti, «in altri organi di senso questa [percezione reciproca] non è possibile: noi non possiamo, ad esempio, guardare con un occhio nell'altro» (*ibidem*, traduzione mia).

¹⁸¹ Tuttavia, come mostrerà lo stesso Katz nel corso del testo, la concettualità dell'oggettivazione in generale, e conseguentemente della vista e dell'udito, risulta già lavorata da una certa idea del tatto, ovvero da una metaforicità che rende pensabile il possesso a distanza, l'afferramento intuitivo e concettuale. È dunque la concettualità stessa che include un eccesso di tattilità nel suo proprio linguaggio. Ad ogni modo, Katz non è il primo, né l'unico ad aver rintracciato la costitutiva tattilità all'opera nel linguaggio.

¹⁸² Cfr. D. Katz, *The World of Touch*, cit., pp. 121-123.

nell'esperienza del toccarsi-toccante, quando l'oggetto tattile è il proprio stesso corpo senziente. Si potrebbe affermare, che l'idea del tatto come prossimità e mutua implicazione dei “poli” in relazione sia pensabile precisamente a partire dall'auto-affezione del senziente.

In effetti, l'esperienza del toccarsi-toccante o del doppio toccare (*Tastzweiklang*, *dual-touch*) assume una valenza particolare, in quanto unica nel suo genere. Infatti, secondo Katz, «non c'è niente come essa al di fuori del senso della pelle»¹⁸³, poiché essa rende possibile l'inversione dei poli, soggettivo e oggettivo, al variare della posizione delle parti del corpo in contatto.

Con uno sforzo di attenzione è possibile ricevere l'impressione sia della parte toccata sia del toccante, tuttavia permangono delle difficoltà nel momento in cui occorre analizzare il reciproco toccarsi delle dita. In tal caso «non è affatto facile dire quale dito è oggetto tattile per tale altro dito», l'unità del complesso tattile è così spinta sino ai suoi limiti¹⁸⁴. Il reciproco toccarsi delle mani rappresenta l'esperienza limite del tatto, dato che difficilmente si può stabilire quale delle due parti in causa funge da soggetto toccante e quale da oggetto toccato. In tal senso Katz sembra essere all'oscuro delle analisi di Husserl contenute nel secondo libro delle *Idee*.

Ad ogni modo, la mano si impone come tropo del tatto. Non è l'unica parte del corpo che tocca gli oggetti esterni, tuttavia è l'organo che più frequentemente tocca gli oggetti. Secondo Katz, le dita o, «alle volte, le labbra» sono la parte del corpo che viene spontaneamente utilizzata per cogliere la struttura, la trama tattile degli oggetti è «la parte più sensibile al tatto»¹⁸⁵.

Per questo, la memoria tattile si costituisce di tutte le immagini tattili, mediate dal tatto digitale, che fungono da rappresentazioni esemplari per ogni altra rappresentazione tattile; «la nostra immagine del mondo, dunque, nella misura in cui è un'immagine tattile, è mediata dalla mano toccante»¹⁸⁶.

Alla luce delle analisi sin qui condotte da Katz, il tatto sembra godere di una certa supremazia nella sua teoria della percezione. Infatti, egli si oppone alla divisione tra sensi

¹⁸³ Ivi, p. 126 (traduzione mia).

¹⁸⁴ Ivi, p. 127 (traduzione mia).

¹⁸⁵ Ivi, p. 57 (traduzione mia). Il tema delle labbra non avrà alcuno spazio tra le figure tattili utilizzate da Merleau-Ponty; così come non compaiono altre esperienze tattili, riferite ad esempio alla sfera della sessualità. Il tatto è riferito dal suo punto di vista, in modo quasi assoluto, alla mano e al toccarsi delle mani.

¹⁸⁶ Ivi, p. 64 (traduzione mia). Inoltre Katz aggiunge che, tra i dispositivi utili ad adattare il mondo al soggetto, la mano “regna sovrana”; per questo tutti gli strumenti e le protesi umane dalle più elementari alle più complesse sono costruite in funzione della mano. Per questo motivo la mano ha un ruolo preponderante non solo nella sfera delle immagini tattili, ma anche nella sfera dell'agire umano.

inferiori e superiori, dal momento che il tatto – da sempre annoverato tra i sensi inferiori – ha un ruolo preponderante nell’esperire il mondo. Di conseguenza, il misconoscimento della sua centralità, in filosofia come in psicologia, è sorprendente e discutibile. Nonostante «di norma, noi facciamo affidamento più sulla vista che sul tatto»¹⁸⁷, Katz indica che percettivamente è il tatto ad assumere un certo privilegio, poiché, egli afferma:

Da un punto di vista percettivo noi *dobbiamo* dare precedenza al tatto su tutti gli altri sensi perché le sue percezioni hanno il carattere di realtà più convincente. *Il tatto gioca un ruolo di gran lunga maggiore rispetto a quanto non fanno gli altri sensi* per sviluppare la fede nella realtà del mondo esterno¹⁸⁸.

Si tratta di una presa di posizione molto decisa nei confronti del tatto e del ruolo che ad esso compete nella gerarchia sensoriale. Esso gode di un certo privilegio perché offre una presa immediata sulla realtà, salvaguardando il soggetto percipiente dagli errori cui può condurre la vista. L’immagine speculare ad esempio non ha nulla a che fare con la realtà, piuttosto per Katz essa è «un miraggio che vale per l’occhio»¹⁸⁹. Solo il tatto, anzi le mani, come tropo della tattilità, permettono di ristabilire la realtà dimostrando l’illusorietà della percezione visiva. Katz si richiama al celebre esempio del bastone o del remo che immerso nell’acqua appare spezzato. Si tratta di un’illusione ottica che può essere fugata analizzando il bastone, dapprima per mezzo della vista e in seguito attraverso il tatto. A prima vista esso appare spezzato, infatti scrive Rousseau: «Il bastone immerso a metà nell’acqua si trova in posizione perpendicolare: per sapere se sia davvero spezzato, come sembra, quante cose dobbiamo fare prima di tirarlo fuori o di accostarvi la mano!»¹⁹⁰. Ad un esame più attento e in seguito ad alcune prove la vista può confermare la verità sul bastone, dimostrando l’errata impressione iniziale. Tuttavia, aggiunge Rousseau, se il soggetto percipiente non è in grado di cogliere visivamente la verità circa il bastone, «è allora che si deve fare appello al tatto in aiuto della vista»¹⁹¹. In effetti, è

¹⁸⁷ Ivi, p. 135 (traduzione mia).

¹⁸⁸ Ivi, p. 240 (traduzione e corsivi miei).

¹⁸⁹ Ibidem (traduzione mia).

¹⁹⁰ J.-J. Rousseau, *Emilio, o, Dell’educazione*, tr. it. di P. Massimi, Roma, Armando, 1994, p. 322. L’esempio del remo – o bastone – spezzato risale all’antichità. È molto presente in epoca greca e romana, in Epicuro, Lucrezio e Agostino tra gli altri. Anche Seneca riprende questa immagine nelle *Questioni naturali*, I, 3, 9, laddove sostiene che «non vi è nulla di più ingannevole che la nostra vista, non solo in quelle cose che la distanza intercorrente impedisce ad essa di distinguere con precisione, ma anche in quelle che vede proprio a portata di mano: un remo coperto da un velo d’acqua appare spezzato».

¹⁹¹ J.-J. Rousseau, *Emilio, o, Dell’educazione*, cit., p. 323.

sufficiente toccare il bastone da un capo all'altro per rendersi conto del fatto che il bastone non è realmente spezzato, così come appare.

Le impressioni tattili rivelano la vera struttura, forma e grandezza degli oggetti, poiché esse non seguono le variazioni che hanno luogo nelle condizioni estrinseche; contrariamente a quanto accade per le immagini, che variano in base all'illuminazione, alla distanza, e così via. Secondo Katz, numerosi filosofi «pur senza esprimere esplicitamente questi pensieri li hanno inclusi sullo sfondo delle loro teorie della percezione»¹⁹².

Infine, egli dedica le ultime pagine del testo all'esame etimologico dei termini che si riferiscono alla comprensione, all'intelletto, mostrandone l'intimità con il lessico del tatto, soprattutto del tatto manuale.

La terminologia legata alla concettualità rimanda all'afferrare della mano capace di padroneggiare gli oggetti che le si pongono innanzi. Scrive Katz: «se noi sondiamo la lingua tedesca, vediamo che nella stragrande maggioranza dei casi le immagini che raffigurano una relazione mentale tra il soggetto e l'oggetto sono prese in prestito dalla sfera tattile-motoria, in particolare dall'attività della mano toccante»¹⁹³. Anche i termini tedeschi riconducibili alla pressione (*Druck*) hanno una genesi nella tattilità. È il caso dei termini utilizzati per designare l'espressione (*Ausdruck*) e l'impressione (*Eindruck*). Secondo Katz, la posizione preminente che la tattilità ricopre nella psicologia della percezione motiva la diffusione del riferimento alla sfera tattile nella terminologia inerente i processi mentali.

Infatti, ciò è riscontrabile anche al di là della lingua tedesca. I termini latini che significano comprensione, percezione, pensiero o espressione fanno spesso riferimento al tatto in generale e più in particolare all'operare manuale, dunque alla mano toccante. Ciò è riscontrabile, ad esempio, nella catena di significanti che in lingua latina rinvia alla comprensione e alla percezione, dunque i diversi termini che ruotano intorno ai verbi *percipere* e *comprehendere*, ma anche il dimenticare (*oblivisci*) che è legato all'attività manuale dell'obliterare (*oblinere*), e al fingere o immaginare (*fingere*) il cui etimo rinvia all'impastare, al pressare una massa con le mani o, meglio, con le dita. Ciò ovviamente si ripercuote nelle lingue romanze, come l'italiano – capire, comprendere, afferrare, concepire, capace, espressione, impressione – e il francese – *comprendre*, *concevoir* (che mantiene un riferimento diretto anche alla vista, *voir*, ed annuncia il riferimento

¹⁹² D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 240 (traduzione mia).

¹⁹³ Ivi, p. 238 (traduzione mia).

incrociato tra i sensi menzionato in precedenza), *capable*, *exprimer*, *imprimer*. Eppure, oltre il latino, vi è l'inglese, che possiede a sua volta un vocabolario affine alle lingue di derivazione latina – con *catch*, *comprehend*, *grasp*, *capable*, *impression*, *expression* – e il greco, che possiede nella radice del verbo *lambano* una serie di termini che indicano l'afferrare e il prendere possesso di qualcosa – *katalepsis*, *lambanein*, così come *analambanein* e *prolambanein*.

In tal senso è utile richiamare l'attenzione su quanto afferma Andrea Pinotti nel saggio “A destra o a sinistra? Che cosa significa orientarsi nell'immagine”¹⁹⁴. Infatti, il saggio si apre tracciando i confini di una certa chirologia, che da sempre accompagna il discorso filosofico, legando il tatto manuale alla razionalità. Pinotti sostiene quanto segue:

Un'antica tradizione assegna alla mano un ruolo fondamentale nella costituzione dell'esperienza umana, non solo sotto il profilo della sensibilità (ciò che risulterebbe piuttosto ovvio), ma anche sotto quello del pensiero, al punto che il famigerato predominio dell'oculocentrismo nella nostra cultura – fin dalla stessa *theoria* greca, in cui risuona *theaomai* (guardo, osservo, contemplo, sto a vedere) – risulta insidiato da quello che si potrebbe definire un vero e proprio chirocentrismo. Da Aristotele a Heidegger e Merleau-Ponty, passando per Giordano Bruno e Hegel, una linea apparentemente ininterrotta insiste sul nesso intimo e profondo fra manualità, umanità e razionalità, ribadito, se ve ne fosse bisogno, dall'etimologia: “concetto” rinvia a *cum-capio* (raccolgo, prendo insieme), così come il tedesco *Begriff* rimanda all'afferrare (*greifen*).¹⁹⁵

Inoltre, come sottolinea Maurizio Ferraris, la mano non ha carattere sensibile, né concettuale, piuttosto essa possiede una connotazione trascendentale dal momento che può essere utilizzata in ambito estetico come in ambito noetico¹⁹⁶. Il ruolo della mano

¹⁹⁴ Cfr. A. Pinotti, “A destra o a sinistra? Che cosa significa orientarsi nell'immagine”, in L. Russo (a cura di), *Logiche dell'espressione*, Palermo, Aesthetica Preprint, 2009, pp. 29-40.

¹⁹⁵ Ivi, p. 29.

¹⁹⁶ Cfr. M. Ferraris, *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1997, pp. 285-301. Nelle pagine in questione, Ferraris mostra il legame tra il dito, la mano e la scrittura, nel modo in cui questi temi si sono intrecciati nella storia della filosofia. In particolare egli si sofferma sulla relazione tra la percezione e l'ideazione a partire dalla mano, intesa come strumento assoluto, ovvero come strumento trascendentale perché condizione di possibilità tanto della mano sensibile, quanto della mano intellettuale, quella del concepire. Per una trattazione da questo punto di vista opposta alla mano e alla scrittura si rinvia ad E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 221-281. In particolare, si rinvia dunque alla “Prima Ricerca”, laddove è in esame il ruolo dell'indice nei confronti dell'espressione. Da un punto di vista differente rispetto a Merleau-Ponty si pone Husserl, che priva l'indicazione, il deittico, l'indice (*Anzeichen*) di valore trascendentale. Egli compie una rimozione della mano, del dito rivolto verso il “questo”, o meglio di una considerazione dell'indice in rapporto all'espressione (*Ausdruck*), poiché solo quest'ultima porterebbe con sé il senso, il significato dell'intenzionalità significante (*Bedeutungsintention*). Dal punto di vista del linguaggio egli non fa credito al tatto – contrariamente al privilegio che ad esso attribuisce nel secondo libro

infatti rimanda alla funzione deittica del dito, alla designazione di un “questo”, per cui non si sarebbe lontani dalle argomentazioni hegeliane presenti nel paragrafo d'apertura della *Fenomenologia dello spirito*, dedicato alla certezza sensibile¹⁹⁷. La forma di indicazione del questo, come un ente presente nel mondo, rivela già la doppia natura della mano e del dito in particolare. In termini merleau-pontiani si potrebbe designare la doppiezza come ambiguità; una ambiguità che segna il percorso di Merleau-Ponty e che si cerca di riprendere nell'analisi dei suoi testi. Infatti, la mano che si rivolge alla cosa, al questo è già al contempo materiale e spirituale, sensibile e senziente. Dunque il percorso attraverso la filosofia di Merleau-Ponty e la costitutiva aporeticità del tatto sono comprensibili a partire dall'indicare, dalla definizione di un questo. In tal senso Merleau-Ponty si orienta verso una definizione della mano, e più in generale del corpo, che possa tenere insieme il soggettivo e l'oggettivo. Il corpo assolve conseguentemente due funzioni, rispettivamente rivolte a due ambiti, la percezione e l'ideazione, che Merleau-Ponty cerca di tenere insieme, radicandole entrambe nella dimensione onnicomprensiva della carne. La carne in tal senso diviene l'orizzonte di possibilità della percezione e dell'intellezione, perché entrambe non sono che modi di esistenza della generalità carnale, come si tenterà di mostrare a partire da *Il visibile e l'invisibile*. Dunque Merleau-Ponty si inserisce perfettamente nella tradizione della filosofia occidentale e cerca di rispondere alle questioni che la dialettica, così come la fenomenologia, ha lasciato in sospeso.

La mano e la figura del toccare intervengono in tale contesto, dunque, ad indicare il punto di congiunzione tra il sensibile e l'intelligibile, ma allo stesso tempo fanno segno verso una tendenza generalizzata della filosofia, la tendenza di toccare l'intangibile o di rendere tangibile un intangibile: il senso. Questa è solo una tra le direzioni che la figura del tatto consente di pensare, ed è nello spazio che si apre tra il toccante e il toccato che si

delle *Idee* –, tuttavia come si evince dallo stesso linguaggio husserliano, una certa tattilità già è inscritta nell'espressività: l'espressione è già effetto di pressione, pressione dell'indice che punta al senso, all'intelligibile (ci si riferisce all'etimo tattile già rintracciato da Katz). Su questo tema si veda anche J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 2010.

¹⁹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, ed. it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, pp. 168-185. Hegel mostra appunto come il gesto dell'additare, il riferimento deittico al questo non coglie nell'immediatezza la cosa cui si riferisce, poiché implica un rimando all'universalità – infatti il dimostrativo fa segno al tempo stesso per ogni ente e per nessuno in particolare – che cancella la singolarità dell'indicato. Esso trattiene il singolare non nel senso della certezza immediata, bensì come universale e dunque al tempo stesso il questo è tolto (*Aufgehoben*). L'universale come negazione del singolare produce così un'immediatezza differente, conserva l'immediatezza sensibile, essendo esso stesso un enunciato, e dunque un sensibile; tuttavia la conserva in una immediatezza universale. Hegel mostra dunque la presenza di una differenza interna alla significazione linguistica che riprende la differenza tra il dito e la cosa indicata, tra il soggetto e l'oggetto della percezione.

intende pensare la loro relazione e la possibilità della filosofia – altro tema molto caro a Merleau-Ponty, al punto da farne oggetto di un corso al Collège de France nel 1958-59¹⁹⁸. Attraverso l'esperienza tattile, il contatto tra le proprie mani e il contatto con la mano altrui – che non è altro se non una variante del primo, come si vedrà in seguito –, Merleau-Ponty mira a ricondurre il trascendentale nell'empirico e tenta di pensare il nesso tra di essi, l'origine, la fonte trascendentale nell'empirico. Egli rintraccia al loro fondo un'apertura, tenta di pensare al di fuori dell'adeguazione tra il soggetto e l'oggetto e di rendere piuttosto conto della iper-struttura che permette la loro relazione. Tuttavia, egli rintraccia tale iper-struttura nell'elemento carnale, in una dimensione ontologica che si pone a garanzia della reversibilità tra i due lati del corpo e del mondo. La carne del corpo e la carne del mondo divengono in tal modo il fondo comune a partire da cui soggetto e oggetto, senziente e sensibile, toccante e toccato si riconoscono come uno, come appartenenti allo stesso.

¹⁹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996; ed. it. a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano, Cortina, 2003.

CAPITOLO II

L' AUTO-AFFEZIONE TATTILE NELLA *FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE*

LA MANO COME FIGURA ESEMPLARE DEL RAPPORTO AL MONDO

II. 1 IL RUOLO DEL TATTO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE*

DAL RECIPROCO TOCCARSI DELLE MANI ALLA SENSAZIONE COME COMUNIONE

Si è visto come il tatto non abbia svolto un ruolo determinante in *La struttura del comportamento*; è altresì vero che l'approccio adoperato nel volume del '42 risente di uno sguardo ancora oggettivo, come testimoniato dallo stesso Merleau-Ponty¹. Tale approccio oggettivo spiega dunque la mancanza di riferimento alla tattilità e, particolarmente, all'esperienza dell'auto-afezione tattile, che assurge invece un ruolo fondamentale nella *Fenomenologia della percezione*. In effetti, il rapporto tattile al mondo, descritto a partire dall'esperienza del reciproco toccarsi delle mani, offre una lente attraverso cui è possibile leggere l'intero dispiegarsi del progetto filosofico merleau-pontiano². In particolare, il plesso teorico che sostiene la fenomenologia della percezione si sostanzia nella mano, la

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, "Titres et travaux. Projet d'enseignement", in Id. *Parcours deux. 1951-1961*, cit., p. 13: «La percezione [...] doveva divenire il nostro tema ed è su di essa che vertono i nostri primi due lavori editi, l'uno, *La struttura del comportamento*, considerando dall'esterno l'uomo che percepisce, e cercando di far emergere la validità delle ricerche sperimentali che la affrontano dal punto di vista dello spettatore esterno, l'altra *Fenomenologia della percezione*, ponendosi all'interno del soggetto» (traduzione e corsivi miei). In analogia con questa analisi si esprime anche Lévinas, il quale si esprime nei seguenti termini: «*La struttura del comportamento* si ispira al behaviorismo americano e alla psicologia della forma tedesca. Essa adotta, per lo studio del reale – naturale e umano – il punto di vista dell'osservatore esterno. Essa trova i diversi ordini del reale dominati da caratteri che si costituiscono, immediatamente, prima di ogni elaborazione da parte di un soggetto trascendentale» (E. Lévinas, "Preface", in T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., pp. x-xi). Tuttavia, Merleau-Ponty si dimostrerà insoddisfatto anche dell'atteggiamento adottato nella *Fenomenologia della percezione*; in effetti, in *Il visibile e l'invisibile*, egli afferma quanto segue: «I problemi posti in *Ph.P.* sono insolubili perché, in quest'opera, io parto dalla distinzione "coscienza" – "oggetto" – A partire da questa distinzione, non si comprenderà mai come il tale fatto di ordine "oggettivo" (la tale lesione cerebrale) possa comportare il tale perturbamento della relazione con il mondo» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 215).

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144: «Il mio corpo, si diceva, è riconoscibile dal fatto che mi dà delle "sensazioni doppie": quando tocco la mano destra con la mano sinistra, l'oggetto mano destra ha anch'esso la singolare proprietà di sentire» (corsivi miei).

mano dell'uomo tesa verso il mondo in quanto espressione di un'intenzionalità incarnata, indirizzata verso un significato a sua volta offerentesi in carne e ossa³. In tal senso, il ripensamento e la radicalizzazione della fenomenologia genetica husserliana, verso cui Merleau-Ponty sembrerebbe orientarsi, conducono ad una fenomenologia del toccare come rivelatrice della relazione originaria tra soggetto e oggetto della percezione; una relazione che Merleau-Ponty definisce nei termini di contatto assoluto tra essi⁴.

Pertanto, nella descrizione della fenomenicità tattile e nel ruolo privilegiato che il tatto assume nel contesto di questa fenomenologia della percezione, il confronto con le analisi husserliane dedicate alla costituzione della corporeità vivente (*Leib*) assume un ruolo centrale. In effetti, Merleau-Ponty ripercorre, per quanto non sempre in maniera esplicita, le argomentazioni presentate da Husserl nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* – al tempo inedito – che Merleau-Ponty consulta dapprima nel 1938 e successivamente nel 1945, come emerge da una nota della *Fenomenologia della percezione*⁵ e dalla testimonianza dell'allora responsabile dell'archivio husserliano, Leo van Breda⁶.

Dal confronto con gli inediti husserliani, Merleau-Ponty trae le risorse per portare a compimento il proprio progetto di ripensamento della percezione e di integrazione tra le ricerche sperimentali e il pensiero filosofico, in vista del superamento del dualismo tra anima e corpo. Pertanto, egli attinge alle descrizioni husserliane circa la costituzione del corpo vivo (*Leib*) – cui egli si riferisce utilizzando l'espressione corpo proprio (*corps propre*) – ritrovando in esse il punto di congiunzione tra la dimensione empirica e la dimensione trascendentale dell'esistenza. Dal punto di vista merleauPontiano, il corpo proprio diviene così la cerniera del rapporto tra il soggetto e il mondo, il luogo di un

³ Ivi, p. 417: «Il senso di una cosa abita questa cosa come l'anima abita il corpo: non è dietro le apparenze [...]. Ecco perché diciamo che *nella percezione la cosa ci è data "in persona" o "in carne e ossa"*» (corsivo mio).

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, "Divenire di Bergson", in Id., *Segni*, cit. p. 241: «noi siamo nell'assoluto. Strano sapere assoluto, perché noi non conosciamo né tutti i nostri ricordi, né tutto lo spessore del nostro presente, e perché il mio contatto con me stesso è "coincidenza parziale": una parola che Bergson adopererà frequentemente, e che in verità costituisce un problema. In ogni caso, quando si tratta di me, il contatto è assoluto proprio perché è parziale» (corsivi miei, ad eccezione di "vedere" e "perché").

⁵ La testimonianza della consultazione di tale manoscritto proviene direttamente dal testo merleauPontiano, giacché Merleau-Ponty cita alcuni passaggi dagli inediti, indicandoli come appartenenti al secondo libro delle *Idee* e ringraziando in nota H. L. Van Breda per aver reso possibile la consultazione degli stessi. Merleau-Ponty indica in nota quanto segue: «Husserl, *Ideen II*. Siamo grati a Mons. Noël e all'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio, depositario dell'insieme del *Nachlass*, e in particolare al R. P. Van Breda, di aver potuto consultare un certo numero di inediti» (M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p.150, n. 1). In effetti, il manoscritto husserliano, confluito nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, rimane inedito sino al 1952, anno in cui è pubblicato a cura di Marly Biemel.

⁶ Cfr. H. L. Van Breda, "Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain", cit., pp. 410-430.

sentirsi immediato che conduce alla riscoperta del sensibile come dimensione già abitata da un senso o da un «valore vitale», e del senziente come soggetto irriducibilmente corporeo⁷. Infatti, Merleau-Ponty ritiene che qualora si privasse il «soggetto incarnato (*sujet incarné*)» di «quella massa pesante che è il nostro corpo», allora lo si ridurrebbe ad una pura astrazione⁸.

Tuttavia, questo soggetto corporeo non potrebbe scoprirsi al contempo come sensibile e senziente, se non potesse operare su di sé una specie di riflessione, o meglio una riflessione incarnata, che Merleau-Ponty individua nel toccarsi toccante⁹. È in questo quadro che le analisi sul tatto rivestono un ruolo decisivo. In effetti, l'esperienza che rende possibile la manifestazione di un soggetto incarnato è un'esperienza tattile. Entro certi limiti, Merleau-Ponty potrebbe sottoscrivere l'affermazione husserliana secondo cui «un soggetto che fosse provvisto di soli occhi non potrebbe avere un corpo vivo capace di manifestarsi»¹⁰. Affinché un corpo proprio si costituisca in quanto tale, esso necessita del tatto e in particolar modo della mano, poiché è la mano a divenire il metonimo per una coscienza incarnata e lo strumento in grado di definire il proprio, come proprio dell'uomo – in tal senso, si potrebbe affermare che la fenomenologia del corpo proprio sia essenzialmente una antropologia¹¹.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 95.

⁸ Ibidem.

⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, Paris, Vrin, 1978, p. 74; cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144.

¹⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, p. 152. I limiti cui si fa riferimento risiedono nella metaforizzazione della vista in chiave tattile; una metaforizzazione che Merleau-Ponty compie nella *Fenomenologia della percezione*, ma che ritorna in tutta la sua forza nelle analisi di *Il visibile e l'invisibile*.

¹¹ Il riferimento all'umano emerge con evidenza dalle pagine della "Autopresentazione" che Merleau-Ponty invia a Martial Guéroult nel 1952 per la candidatura al Collège de France; cfr. M. Merleau-Ponty, "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", *Revue de Métaphysique et de morale*, 4, 1962, pp. 401-409; ripreso in Id., *Parcours deux. 1951-1961*, cit., pp. 36-48; tr. it. di G. D. Neri, "Autopresentazione", *aut aut*, 232-233, 1989, pp. 5-12. Tale testo consiste appunto nella presentazione dei lavori sino ad allora editi da Merleau-Ponty e dei progetti di ricerca che lo avrebbero visto coinvolto sino al termine prematuro della sua vita. In tale contesto, Merleau-Ponty rende esplicito in modo inequivocabile il riferimento al corpo come corpo umano. Nella "Autopresentazione" egli discute il passaggio dal mondo della percezione al mondo dell'espressione, ed afferma che nel passaggio avviene una trasformazione che è sublimazione della incarnazione, una sublimazione che avviene in base alla «duplice funzione del nostro corpo», che è al contempo corpo sensibile e «corpo attivo, in quanto capace di gesti, di espressione e infine di linguaggio, esso si rovescia [*se retourne*] sul mondo per significarlo». In tale torsione dà luogo ad uno spazio virtuale, ovvero uno spazio oggettivo; inoltre, aggiunge Merleau-Ponty, il corpo opera una torsione che comincia con la deissi, ovvero «dal momento in cui *mostriamo* col dito un punto dello spazio, poiché gesto del designare, quello appunto che *gli animali non capiscono*, suppone che siamo già installati nel virtuale, al termine della linea che prolunga il nostro dito, in uno spazio centrifugo o spazio di cultura» (ivi, p. 9; corsivi miei, ad eccezione di "mostriamo").

È possibile individuare un'esperienza tattile in particolare alla quale Merleau-Ponty, nella scia di quanto espresso da Husserl, si rivolge per descrivere il sentirsi del corpo proprio. Tale esperienza è il reciproco toccarsi delle mani, e a partire da essa Merleau-Ponty tenta un approfondimento della fenomenologia genetica husserliana, al fine di mostrare la circolarità in cui sono presi il pensiero e l'esperienza contingente; poiché se da un lato il pensiero trova nell'empirico la propria origine – secondo un movimento che si potrebbe definire archeologico –, dall'altro lato l'empirico sembra orientarsi in vista della manifestazione di un pensiero che sappia riconoscerlo – secondo un movimento che, in questa occasione, si potrebbe definire teleologico. In effetti, la mano diviene il luogo a partire da cui pensare tale circolarità, giacché essa funge da figura esemplare del duplice statuto della corporeità, essendo da un lato mera cosa materiale, ovvero l'insieme di muscoli e ossa, e avendo dall'altro la singolare capacità di dirigersi verso il mondo attraverso il movimento, scoprendosi pertanto mano attiva, portatrice di una significazione umana¹². Il tentativo merleau-pontiano consiste appunto nel rendere ragione del rapporto tra l'attività e la passività, lo spirito e la materia, al fine di una articolazione tra esse che ne superi l'opposizione. Egli ritrova nel corpo e nella mano il luogo a partire da cui pensare una terza dimensione, che non sia attiva o passiva, ma l'una e l'altra insieme. In anticipo su ogni distinzione, vi è tra esse una comunione. Esse sarebbero prese dunque in una struttura ambigua che fungerebbe da origine per entrambe e al di fuori di cui non sarebbero pensabili. Si intende mostrare come Merleau-Ponty si orienti verso questa dimensione originaria dell'esperienza, tentando di delineare i confini di una «filosofia integrale», esattamente a partire da una fenomenologia del toccare¹³.

¹² In effetti, risulta evidente per il preponderante ricorso alla tattilità nel mostrare la costituzione del corpo proprio e nell'enfatizzare la mano come “strumento” tattile, come tropo del toccare e del toccarsi. Il legame saldamente stabilito tra l'esperienza del toccare in generale e il toccarsi, il toccare sé è evidente al massimo grado a partire da una nota di *Il visibile e l'invisibile*, cui si accenna in questa fase perché sembra abitare già le pagine della *Fenomenologia*. Merleau-Ponty stabilisce in una nota, in una congiunzione che sembra assoluta, «Toccare e toccarsi (toccarsi = toccante-toccato)» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 265). Pertanto, appare evidente la restrizione di Merleau-Ponty al corpo umano, per quanto egli si riferisca nella *Fenomenologia della percezione* al sensibile in generale, il modello della relazione al mondo è l'uomo, e nello specifico la mano dell'uomo. Da questo punto di vista emerge l'importanza della tattilità anche per la dimensione culturale dell'esistenza e il rapporto a sé che egli individua nell'esperienza auto-tattile può rientrare già all'interno di questo rivolgimento verso il mondo; in tal senso la palpazione del proprio corpo in quanto gesto volto ad indicare il “questo”, il “qui” del proprio corpo, dunque in quanto riflessione corporea attraverso il tatto, è già un atto di deissi; di conseguenza già la percezione, pensata a partire dall'esperienza della riflessione immediata che ha luogo nella palpazione del proprio corpo, è lavorata da un'istanza di rappresentazione – contrariamente a quanto sostenuto da Merleau-Ponty. Si veda in proposito J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, cit., p. 237.

¹³ M. Merleau-Ponty, “Les sciences de l'homme et la phénoménologie”, cit., p. 63.

Pertanto, in virtù della capacità di approssimazione all'origine ambigua dell'esperienza, il tatto risulta orientare l'intera *Fenomenologia della percezione*, pur assumendo una duplice valenza. In effetti, esso figura da un lato come luogo privilegiato della sensibilità, perché capace di rendere manifesta l'originaria coappartenenza di motilità e percezione¹⁴. Dall'altro lato, invece, esso diviene la metafora per descrivere il rapporto originario al mondo, come si evince dal lessico tattile che pervade il discorso merleau-pontiano. In effetti, egli si esprime a riguardo in termini di “adesione”, “contatto originario”, “presa sul mondo”, tracciando così un rapporto del soggetto all'essere metaforicamente orientato dall'idea di un contatto e di una prossimità radicale. Anche laddove Merleau-Ponty si rivolge ad altri sensi, in particolar modo alla vista, egli ne offre una descrizione eminentemente tattile. Da ciò consegue un ripensamento della vista, che da fascio di luce diretto verso l'oggetto, diviene estensione del tatto, ovvero sguardo che palpa le cose¹⁵.

Tuttavia, l'elezione del tatto a senso per eccellenza avviene lungo un percorso che non si rivela privo di asperità, come testimoniato da un continuo gioco di rimandi tra un tatto capace di garantire una prossimità e una coincidenza assoluta e un tatto invece interrotto sul limite del toccare, sospeso sul limite di una non coincidenza. È presente nell'opera di Merleau-Ponty, sin dalla *Fenomenologia della percezione*, un doppio registro della tattilità, che oscilla tra la presa in considerazione di una non coincidenza tra toccato e toccante e un pensiero del contatto come contatto assoluto, ovvero coincidenza totale e confusione, nel senso di una mescolanza che, annullando i limiti del toccante e del toccato, produce tra essi una compenetrazione che rende indistinguibile l'uno dall'altro. Tale duplicità di registro ha generato delle interpretazioni prevalentemente orientate verso la considerazione della non coincidenza nell'esperienza tattile descritta da Merleau-Ponty. In contrasto con questa lettura, si è riscontrato nel discorso merleau-pontiano il costante desiderio di fusione e di unione tra le mani intente a toccarsi e tra la mano e il mondo su cui essa è in presa. In effetti, anche nei luoghi in cui Merleau-Ponty richiama una certa non coincidenza, lasciando affiorare la possibilità che un'alterità si manifesti al cuore del toccarsi toccante, tale distanza è ricompresa nell'omogeneità e nell'immediatezza di un unico sensibile-senziente preso in un rapporto puramente auto-

¹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 339: «E questa *cieca adesione al mondo*, questo *partito preso in favore dell'essere* non interviene solo all'inizio della mia vita. Esso dà un senso a ogni ulteriore percezione dello spazio, è ricominciato in ogni momento» (corsivi miei).

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 301: «Il fatto stesso che la visione vera e propria si prepari nel corso di una fase di transizione e in virtù di una *specie di tatto con gli occhi*, non sarebbe comprensibile se non ci fosse un campo tattile quasi spaziale, in cui possano inserirsi le prime percezioni visive» (corsivo mio).

affettivo. La duplicità che egli postula tra toccante e toccato sembrerebbe pertanto tramutarsi in un monismo, annunciando sin dalla *Fenomenologia della percezione* dei motivi che ritorneranno nella definizione dell'ontologia carnale.

1. “Premessa” ad una fenomenologia della percezione

Nella “Premessa” alla *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty presenta il proprio progetto filosofico circa un rinnovato studio della percezione in un confronto serrato con il lascito husserliano. In continuità con l'ultima sezione di *La struttura del comportamento*, la “Premessa” testimonia il progressivo avvicinamento di Merleau-Ponty alla tradizione fenomenologica, poiché essa offre gli strumenti necessari alla riscoperta del contatto originario al mondo. Tuttavia, il proposito merleau-pontiano consiste nel portare sino alle estreme conseguenze il cammino intrapreso da Husserl, indagandone ciò che resta in esso impensato¹⁶. Il tema del contatto, inteso come ritorno all'origine vivente della percezione, emerge dunque in filigrana dal testo. Si potrebbe pertanto affermare che la ripresa merleau-pontiana della fenomenologia genetica husserliana sia animata sin dal principio da una metaforicità tattile.

Infatti, Merleau-Ponty ritiene che il compito della fenomenologia, non consisterebbe in altro che nel riscoprire «il contatto» originario col mondo, nel «ritrovare – cioè – quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico»¹⁷. La “Premessa” si apre infatti con l'interrogazione circa il senso della fenomenologia; pertanto, le analisi sulla percezione si raccolgono intorno al seguente interrogativo: «che cos'è la fenomenologia?»¹⁸. Merleau-Ponty rintraccia le problematichità inerenti una possibile risposta nella natura stessa dell'indagine fenomenologica, che è fondamentalmente duplice. In effetti, se da un lato essa si dirige verso la costituzione di una scienza delle essenze, dall'altro lato ha la necessità di pensarne la genesi, indagando la relazione di fondazione sussistente tra la dimensione ideale della conoscenza e la dimensione materiale in cui essa è iscritta. In effetti, Merleau-Ponty radica il proprio

¹⁶ La definizione merleau-pontiana di un impensato husserliano comparirà solo alcuni anni più tardi, cfr. M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 212. Tuttavia, già nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty manifesta l'esigenza di approfondire la fenomenologia in vista della ricomprensione del suolo esperienziale a partire da cui essa sorge. In tale direzione sembra muoversi il richiamo ad una «fenomenologia della fenomenologia» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 472).

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 15.

¹⁸ Ibidem.

studio della percezione nella fenomenologia genetica husserliana, ovvero nell'approfondimento, attraverso un'analisi regressiva, della genesi delle idealità a partire da un substrato materiale effettivamente percepito. I testi in cui egli riscontra in modo marcato tale regressione verso l'origine percettiva del senso sono le *Meditazioni cartesiane*¹⁹ e la *VI Meditazione cartesiana* redatta da Eugen Fink²⁰.

Rinnovando l'impegno critico inaugurato con *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty marca ancora l'esigenza di abbandonare la descrizione scientifica della realtà, in vista del ritorno, annunciato da Husserl, "alle cose stesse". In effetti, risulta impossibile determinare la psiche o il corpo umano come semplici risultati di un processo causalmente deterministico; pertanto, Merleau-Ponty condanna l'atteggiamento oggettivista delle scienze umane, affermando quanto segue: «Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla»²¹. Dunque, il compito del fenomenologo consisterebbe nel risvegliare l'esperienza del mondo in quanto dimensione antepredicativa del senso che funge da sfondo ed è condizione di possibilità per ogni scienza. Per tale ragione, Merleau-Ponty richiama la necessità di un ritorno al soggetto corporeo come condizione trascendentale della manifestazione oggettuale, esprimendosi come di seguito:

io sono la fonte assoluta, la mia esistenza non viene dai miei antecedenti, dal mio ambiente fisico e sociale, ma va verso di essi e li sostiene, giacché sono io che faccio essere per me (e dunque essere nel solo senso che la parola possa avere per me) questa tradizione che scelgo di riprendere o questo orizzonte la cui distanza da me – non appartenendogli come proprietà – si eclisserebbe se io non fossi là a percorrerla con lo sguardo.²²

Parimenti, il soggetto che si dirigerebbe con lo sguardo verso il proprio ambiente fisico e sociale non è da intendere come una entità puramente spirituale. In tal senso, il soggetto verso cui si indirizzano le ricerche fenomenologiche che egli conduce si

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 193 ss.

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 32, n. 2. Merleau-Ponty dichiara in nota di aver avuto comunicazione di questa definizione da Gaston Berger; Merleau-Ponty afferma infatti quanto segue: «la *VI Meditazione cartesiana*, redatta da Eugen Fink e inedita, di cui G. Berger mi ha cortesemente dato comunicazione» (ibidem). Si tenga conto che il testo della *VI Meditazione cartesiana* è stato pubblicato soltanto nel 1988, cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, 2 voll., a cura di H. Ebeling, J. Holl, G. V. Kerckhoven, "Husserliana-Dokumente", Dordrecht, Springer, 1988; tr. it. del vol. I a cura di A. Marini, *VIª Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Milano, Franco Angeli, 2009.

²¹ Ivi, p. 17.

²² Ibidem.

distingue dall'atteggiamento soggettivista che ricostruirebbe l'esperienza a partire da una coscienza come spettatrice disinteressata (*uninteressiert Zuschauer*)²³. In effetti, tale atteggiamento considererebbe in via esclusiva l'aspetto noetico della conoscenza. In tal senso, egli ritiene che l'attività sintetica del soggetto finirebbe per derivare il mondo da sé, rappresentandone una immagine artificiale, perché derivata da una «soggettività invulnerabile» ed eterna²⁴. Dunque, l'attività riflessiva ha il torto di rimuovere se stessa dal processo di costituzione, ponendo come dato ciò che in realtà è solo costruito dalla coscienza e, conseguentemente, mancando la dimensione irriflessa da cui essa stessa trae origine. In effetti, cadendo in questo errore, Merleau-Ponty dichiara che la riflessione «perde coscienza del proprio cominciamento», mentre essa non dovrebbe ignorarsi in quanto «evento», come «una autentica creazione» in relazione ad un mondo antepredicativamente costituito, che attenderebbe solo di essere descritto, esplicitato, anziché costituito²⁵.

Dunque, Merleau-Ponty si pone nella scia di Husserl nel tentativo di esplicitare la dimensione originaria della percezione, e a tal fine si orienta verso una «fenomenologia della fenomenologia»²⁶, ovvero una fenomenologia consapevole della propria genesi, e

²³ Cfr. Ivi, p. 32, n. 12. Il riferimento è nuovamente alla *VI Meditazione cartesiana*, all'epoca inedita. L'argomento dello spettatore disinteressato, il *kosmotheoros* e della coscienza come sguardo impegnato in un sorvolo assoluto, oggettivo, accompagnerà tutta la produzione merleau-pontiana in antitesi all'idea di un soggetto corporeo in presa sul mondo. Merleau-Ponty potrebbe aver ripreso il termine *kosmotheoros* da Kant e dal matematico e astronomo olandese Christiaan Huygens; cfr. I. Kant, *Opus postumum*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1963, p. 356; C. Huygens, *Cosmotheoros*, in Id., *Œuvres complètes*, t. 21 "Cosmologie", den Haag, Nijhoff, 1944, pp. 653-842. Merleau-Ponty richiama la figura del *kosmotheoros* in chiave critica anche in *Il visibile e l'invisibile*, laddove si interroga come segue: «Ma io sono forse *kosmotheoros*? Più esattamente: io lo sono a titolo ultimo?» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 132). Merleau-Ponty ritorna sul tema dello spettatore assoluto anche nella nota di lavoro dal titolo "Scala – Significato ontologico di questa nozione. Endo-ontologia cfr. L'assoluto fenomenologico di Husserl"; laddove afferma la necessità di «sopprimere il pensiero causale che è sempre: veduta del mondo dall'esterno, dal punto di vista di un *Kosmotheoros* con, in antitesi, il movimento di ripresa riflessiva antagonistico e inseparabile – Non è più necessario che io mi pensi *nel mondo* nel senso della spazialità obbiettiva, ciò che equivale ad autopormi e a installarmi nell'*Ego uninteressiert* – A sostituire il pensiero causale è l'idea di trascendenza, cioè di un mondo visto nell'inerenza a questo mondo, grazie a essa, di una Intra ontologia, di un Essere inglobante-inglobato» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 240). Merleau-Ponty si esprime nei medesimi termini nel corso del 1958-1959 sulla possibilità della filosofia: «io stesso come soggetto ultimo sono non *unbeteiligter Zuschauer*, ma uomo nel mondo» (M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 42).

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 18.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ivi, p. 472. In questa pagina Merleau-Ponty sottolinea l'esigenza di affiancare, ad una fenomenologia descrittiva, una fenomenologia più radicale. Una fenomenologia rivolta ad una riflessione che preceda il pensiero oggettivo, giustificandolo, rendendo conto della sua genesi, ma al contempo, e proprio in virtù della comprensione della sua origine, capace di ricollocare l'oggettività sul piano che le è proprio, ossia su un piano derivato. L'esigenza di approdare ad una "fenomenologia della fenomenologia" è espressa dallo stesso Husserl in un testo programmatico del 1930 dal titolo "Naiv-gerade Phänomenologie und Phänomenologie des phänomenologisierenden Ich. Phänomenologie der Phänomenologie"; cfr. E. Husserl,

conseguentemente «della propria dipendenza nei confronti di una vita irriflessa la quale è la sua situazione iniziale, costante e finale»²⁷. Si potrebbe leggere in questo progetto il desiderio di stabilire una «filosofia integrale», adoperando la caratterizzazione che Merleau-Ponty ne offre in un saggio posteriore alla *Fenomenologia della percezione*²⁸. Tale definizione risulta particolarmente interessante alla luce del presente lavoro, poiché da un lato Merleau-Ponty pensa tale integrità nella fenomenologia husserliana, dall'altro ne offre una descrizione che rimanda ad una metaforicità tattile. La descrizione compare nel saggio “Les sciences de l’homme et la phénoménologie”, laddove si legge quanto segue:

il compito filosofico che egli [Husserl] si propone, è l’istituzione di una *filosofia integrale*, che sia compatibile con lo sviluppo dell’insieme delle ricerche sui condizionamenti dell’uomo. La lotta sarà dunque su due fronti [...]. Lotta contro lo psicologismo o lo storicismo in quanto essi vorrebbero ricondurre la vita dell’uomo a semplice risultato delle condizioni esteriori agenti su di esso e vedono il soggetto filosofante interamente determinato dall’esterno, dunque *senza contatto con il suo proprio pensiero* [...], ma anche lotta contro il logicismo, in quanto il logicismo vorrebbe prepararci un accesso alla verità, *senza alcun contatto con l’esperienza contingente*. Husserl vuole riaffermare la razionalità al livello dell’esperienza [...]. Si tratta di scoprire un metodo che permetta di pensare *al contempo (à la fois) l’esteriorità* che è il principio stesso delle scienze umane, e *l’interiorità* che è la condizione della filosofia.²⁹

Merleau-Ponty propone in un confronto con Husserl una fenomenologia della fenomenologia che sia una riflessione capace di mantenere in un contatto simultaneo il pensiero e l’esperienza contingente. Pertanto, emerge con evidenza il ricorso merleau-pontiano alla metafora tattile e alla simultaneità del contatto tra il pensiero e l’esperienza, un contatto che sembra darsi in una dimensione originaria, e verso cui la riflessione deve tornare, al fine di ristabilire su un piano di auto-consapevolezza il legame originario tra il predicativo e l’antepredicativo. In questa direzione diviene comprensibile il riferimento costante nella *Fenomenologia della percezione* agli studi empirici – è il caso della psicologia e della fisiologia – e, al tempo stesso, alla fenomenologia genetica. In effetti, dal punto di vista merleau-pontiano, le analisi descrittive dell’esperienza hanno senso solo se poste in contatto con una ricerca delle strutture dell’esperienza, quindi con

Zur Phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935), a cura di S. Luft, “Husserliana XXXIV”, Dordrecht, Springer, 2002, pp. 176-178.

²⁷ Ivi, p. 22.

²⁸ M. Merleau-Ponty, “Les sciences de l’homme et la phénoménologie”, cit., p. 63.

²⁹ Ibidem (traduzione e corsivi miei).

un'analisi trascendentale. Merleau-Ponty mira dunque alla ricomposizione della frattura tra le dimensioni empirica e trascendentale della vita umana, e il ricorso alla metaforicità del tatto e dell'idea di un contatto originario tra soggetto e mondo possono essere lette in questa direzione. Pertanto, egli richiama la necessità di ripercorrere a ritroso il cammino verso la dimensione originaria dell'esperienza, in cui l'interiore e l'esteriore, il senso e la materia, o si potrebbe dire il toccante e il toccato sono in un rapporto di coincidenza immediata.

Merleau-Ponty richiama in tal senso Husserl e il parallelismo che egli istituisce nella "Postilla" alle *Idee*; eppure richiamandosi ad esso ne evidenzia i limiti, poiché a suo dire tale parallelismo non sarebbe sufficiente ed occorrerebbe piuttosto pensare l'omogeneità tra la dimensione empirica e l'eidetico, tra il fatto e l'essenza. Nella "Postilla", Husserl descrive la presenza di «un curioso e *persistente parallelismo* tra una psicologia fenomenologica rettamente realizzata e una fenomenologia trascendentale. A ogni constatazione eidetica o empirica da un lato deve corrispondere una constatazione parallela dall'altro»³⁰. Merleau-Ponty si pone criticamente nei confronti di tale parallelismo, che a suo dire non darebbe ragione dell'originario intreccio che sussiste tra il fatto e l'essenza; critica che Merleau-Ponty esplicita nei seguenti termini: «Piuttosto che riconoscere assolutamente l'omogeneità dei due modi di conoscenza, Husserl si è accontentato di insistere, ma molto spesso, sul *parallelismo* tra la psicologia e la fenomenologia»³¹. Merleau-Ponty ritiene necessario superare tale concezione in vista di una omogeneità tra il fatto e l'essenza, poiché tra essi sussiste un rapporto di «*intreccio* o di *avvolgimento reciproco*»³². Una omogeneità e un intreccio che egli pensa a partire dall'essere umano come «*punto di inserzione della Wesensschau*»³³. Per tale ragione, la visione delle essenze gode di un duplice carattere, «allo stesso tempo universale e concreto»³⁴. Pertanto, a suo dire, «occorre insistere sul carattere concreto e familiare della

³⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. I, p. 424 (corsivi miei).

³¹ M. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", cit., p. 94 (traduzione e corsivi miei).

³² Ivi, p. 95 (traduzione e corsivi miei).

³³ Ibidem (traduzione mia).

³⁴ Ivi, p. 66 (traduzione mia). Sul carattere della *Wesensschau*, come veggenza (*voyance*) si è espresso anche Carbone: «La veggenza [...] viene così a configurarsi come *Wesensschau* operata non da un soggetto come *kosmotheoros*, alla maniera moderna, ma piuttosto da un pensiero che non si separa da questo vedere sensibile che [...] ci è sembrato possa essere definito come un *assecondare*, dall'interno, il mostrarsi del sensibile stesso. Pensiero che mette dunque in opera una *Wesensschau* carnale e, per ciò stesso, sinestetica» (M. Carbone, "Nature et Logos. 'Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?'", *Chiasmi International*, 2, 2000, p. 270; traduzione mia). Il carattere sinestetico della visione d'essenze rinvierebbe, dal punto di vista di Carbone (cfr. ivi, p. 277, n. 94), alla «idea della prossimità per distanza, dell'intuizione come auscultazione o palpazione in spessore, di una veduta che è una veduta di sé, torsione di sé su sé»

Wesensschau e difendere Husserl contro le interpretazioni false che se ne sono quasi sempre date»³⁵.

Tuttavia, nel tentativo di difendere Husserl, Merleau-Ponty ne forza l'argomentazione, indicando la necessità di superare il parallelismo e conseguentemente cancellando la differenza tra il pensiero e l'esperienza. Egli trasforma il parallelismo in un intreccio radicale – si potrebbe leggere in questo richiamo all'intreccio una ripresa e una radicalizzazione del concetto husserliano di *Verflechtung*³⁶, e l'anticipazione della figura del chiasma come intreccio del parallelismo stabilito da Husserl; un intreccio chiasmatico in cui il punto di intersezione delle linee potrebbe essere pensato come il punto della riflessività tattile descritta da Merleau-Ponty – e in una omogeneità che rinvia ad un rapporto tra pensiero ed esperienza non più in termini di correlazione parallela o di coincidenza, quanto di confusione. In tal senso è possibile rintracciare già in questa esigenza merleau-pontiana un accenno alla critica all'intenzionalità che egli svilupperà in seguito³⁷. Merleau-Ponty dona risalto dunque all'ambiguità originaria tra pensiero ed esperienza, che egli riscontra nello studio fenomenologico della percezione, ponendosi nei confronti dell'intreccio in un atteggiamento opposto rispetto a quello assunto da

descritta da Merleau-Ponty in *Il visibile e l'invisibile* e in connessione con quella intuizione di sé tramite la riflessione corporea che ha nel toccarsi toccante il suo modello esemplare (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 146).

³⁵ M. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", cit., p. 94 (traduzione mia).

³⁶ Husserl descrive tale intreccio nelle *Ricerche logiche*, laddove definisce il rapporto tra l'espressione e il significato; cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 221-281. In particolare, Husserl utilizza questa figura nella prima ricerca, dal titolo "Espressione e significato", in cui descrive il rapporto tra funzione espressiva e funzione indicativa, Husserl afferma quanto segue: «il significare [*bedeuten*] – nel discorso comunicativo – si trova sempre intrecciato [*verflochten*] in un certo rapporto con quell'esser-indice» (ivi, p. 221). Per una discussione circa il tema dell'intreccio in Husserl; cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 41-47.

³⁷ In effetti, nel corso sull'origine della geometria di Husserl, Merleau-Ponty afferma che l'intenzionalità non condurrà mai fuori da una fenomenologia della coscienza, del soggetto costituente. Cfr. M. Merleau-Ponty, "Husserl aux limites de la phénoménologie", in Id., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de : Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, a cura di R. Barbaras, Paris, Puf, 1998, p. 64: «La scoperta dell'intenzionalità operante non ha mai condotto Husserl all'abbandono della ϕ della coscienza (*Bewußtsein*), della costituzione, della analitica intenzionale – né al disconoscimento della distinzione fatto (*Tatsache*) - *eidos*» (traduzione mia). Della scomparsa dell'intenzionalità da un punto di vista lessicale negli ultimi scritti di Merleau-Ponty si è occupato de Saint Aubert, il quale ha notato che, a partire dai primi mesi del 1960, le poche occorrenze dell'intenzionalità nei manoscritti o nelle bozze sono cancellate e la nozione di intenzionalità sostituita. Secondo de Saint Aubert, questa assenza non va sottovalutata, dal momento che la mole di scritti di questo periodo corrisponde quantitativamente alla mole della *Fenomenologia della percezione*. In particolare, egli afferma che «la nozione di *intenzionalità* svanisce dalla scrittura di Merleau-Ponty, secondo un andamento calante inversamente proporzionale alla crescita della *carne*, di questo "corpo operante" che era sin dal principio l'orizzonte dell'intenzionalità "motrice", "corporea" o "operante"» (cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005, p. 147; traduzione mia).

Husserl³⁸. In effetti, Husserl sembra aver privilegiato un tentativo di chiarificazione dell'intreccio, come sostenuto da Derrida nei seguenti termini:

Davanti a questa tessitura inestricabile, davanti a questo intreccio (*Verflechtung*) che sembra sfidare l'analisi, il fenomenologo non si scoraggia. La sua pazienza e la sua minuzia devono, in via di diritto, trovare il bandolo della matassa. Giacché ne va del "principio dei principi" della fenomenologia. Se la descrizione non fa apparire *un terreno che fondi assolutamente e semplicemente* la significazione in generale, *se un terreno intuitivo e percettivo, un basamento di silenzio, non fonda il discorso nella presenza originariamente data della cosa stessa*, se la tessitura del testo è, in una parola, irriducibile, non solamente la descrizione fenomenologica sarà fallita, ma sarà stato rimesso in questione il "principio" descrittivo stesso. *La posta in gioco di questo sbrogliamento è dunque il motivo fenomenologico stesso.*³⁹

Se il compito della fenomenologia husserliana consiste nel districare l'ordito attraverso distinzioni sempre più capillari, allora è possibile collocare la fenomenologia del toccare sul versante opposto, ossia come descrizione di uno strato intuitivo e percettivo in cui la cosa si offre immediatamente e letteralmente in carne e ossa: «la cosa percepita è colta "in persona" o "nella sua carne" (*leibhaft*), questa espressione va presa alla lettera: la carne del sensibile [...] riflett[e] la mia incarnazione»⁴⁰. Pertanto, si rintraccia nella fenomenologia merleau-pontiana un movimento teso verso l'assolutizzazione dell'intreccio tra pensiero ed esperienza, e la conseguente caratterizzazione della riflessione come contatto assoluto con la propria origine percettiva. Merleau-Ponty ritiene che la percezione dovrebbe consentire di giungere all'omogeneità e alla confusione tra l'intuizione e l'intuito nella forma del percipiente e del percepito. Dunque, egli ravvisa la necessità di descrivere ciò che accade nel soggetto, andando più a fondo di quanto non avesse già fatto Husserl, per ri-levare i limiti della fenomenologia, ossia il suo esser «rimasta a lungo allo stato di cominciamento, di problema e di voto»⁴¹. Ciò motiva l'interesse merleau-pontiano per la fenomenologia della percezione, intesa come fenomenologia della fenomenologia, nella quale egli ritrova lo strumento per attingere una verità e un senso a partire da «noi stessi», in quanto soggetti incarnati⁴². Le essenze dunque sono fondate nella vita ante-predicativa del soggetto, esse

³⁸ In merito alla filosofia di Merleau-Ponty come filosofia dell'ambiguità o della confusione, cfr. M. Merleau-Ponty "Annexe. L'homme et l'adversité", in Id., *Parcours deux. 1951-1961*, cit., pp. 321-376.

³⁹ J. Derrida, "La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio", cit., p. 216 (corsivi miei).

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 220.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 16.

⁴² Ibidem.

infatti «devono ricondurre con sé tutti i rapporti viventi dell'esperienza, come la rete porta dal fondo del mare i pesci e le alghe palpitanti»⁴³.

Una vita antepredicativa in cui il mondo si costituisce in modo unitario e come un «individuo preoggettivo la cui unità imperiosa prescrive alla conoscenza il suo scopo»⁴⁴. pertanto, il soggetto incarnato è preso sin dal principio nel progetto del mondo, cui è connesso tramite un'intenzionalità fungente (*fungierende Intentionalität*)⁴⁵ – che Merleau-Ponty traduce come «intenzionalità operante [*intentionnalité opérante*]]»⁴⁶, riprendendo una delle determinazioni che Husserl stesso ne offre⁴⁷. Merleau-Ponty ritiene

⁴³ Ivi, p. 24.

⁴⁴ Ivi, p. 27.

⁴⁵ Merleau-Ponty ritrova la descrizione di questo tipo particolare di intenzionalità in *Logica formale e trascendentale*, laddove Husserl tenta di definire con molteplici nomi una intenzionalità propria all'esperienza. Egli introduce l'idea di una intenzionalità operante o vivente che «mi determina praticamente nel mio intero agire, anche nella mia naturale condotta di pensiero [...], e quand'anche essa, nel suo fungere vitale, resti non tematica e non svelata, e quindi sottratta al mio sapere». Inoltre aggiunge che «qualunque cosa io mi trovi di fronte, in quanto oggetto esistente [...] ha ricevuto per me *tutto* il suo senso d'essere dalla mia *intenzionalità operante* [...]». Esplicitare questa stessa intenzionalità significa rendere comprensibile il senso stesso a partire dall'originarietà dell'operazione che costituisce il senso» (E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 241; corsivi miei, ad eccezione di “tutto”). Sul ruolo dell'intenzionalità fungente si veda G. Brand, *Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, den Haag, Nijhoff, 1955; tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 8: «ovunque cominci la fenomenologia, l'intenzionalità è già ed è già sempre stata fungente». Nel testo di Brand si riscontra inoltre una definizione dell'intenzionalità fungente in relazione ad un approssimarsi all'essere, come essere presente: «Nell'essere presente del mondo delle singolarità, la presenza in persona del mondo è per me nell'evidenza. L'analisi dell'intenzionalità fungente è un costante avvicinamento dell'essere come essere presente in persona, lo sforzo di portarlo a una vicinanza sempre maggiore, nell'assoluta vicinanza del mondo» (ivi, pp. 94-95).

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 27 (traduzione modificata). Come nota de Saint Aubert, Merleau-Ponty traduce sempre “*fungierende Intentionalität*” con “*intentionnalité opérante*”, anziché con “*intentionnalité fonctionnante*” (cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 142-143). Al contrario, Didier Franck utilizza quest'ultima nella traduzione francese del saggio di Fink; cfr. E. Fink, “Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl”, in Id., *De la phénoménologie*, tr. fr. di D. Franck, Paris, Minuit, 1974, pp. 199-242. Il richiamo a Fink è centrale poiché nella *Fenomenologia della percezione*, per quanto attribuisca il concetto ad Husserl, Merleau-Ponty non cita le pagine husserliane in cui tale concetto è espresso. Egli cita piuttosto il saggio finkiano del 1939 dal titolo “Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl”; pertanto, si ritiene che il riferimento fondamentale di Merleau-Ponty sia quest'ultimo (cfr. E. Fink, “Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl”, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, cit., pp. 267-318).

⁴⁷ Elio Franzini mostra come l'intenzionalità fungente, ovvero «il senso “vitale” che anima la fenomenologia trascendentale», intervenga per risolvere le aporie cui conducono le argomentazioni contenute nel primo libro delle *Idee*. In effetti, egli sottolinea che tale volume presenta delle incertezze dovute ad «una “aporia” intrinseca alla teorizzazione husserliana», poiché quest'ultima «da un lato è senza dubbio ricerca delle “strutture pure” della coscienza e dei suoi atti. Ma dall'altro, e proprio nel momento in cui la sfera del “puro” è raggiunta attraverso una metodologia consapevole e storicamente posizionata (capace cioè di muoversi tra eredità cartesiana e retaggi empiristi), si comprende che il “noema completo” si conquista solo affrontando le concrete tracce del materico» (E. Franzini, “Introduzione”, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, p. xxiv). Si ritiene che in tale direzione si inserisca anche il lavoro di Merleau-Ponty, il quale riprende le fila del discorso presentato da Husserl nelle *Idee* al fine di mostrare il darsi di tale “noema completo”. Tuttavia, si ritiene che il tentativo di superare le strutture pure in vista di strutture incarnate abbia condotto Merleau-Ponty, sin dalla *Fenomenologia della percezione*, a sovvertire i termini husserliani rendendo tangibile il noema e intangibile la materialità corporea.

superato ogni residuo di idealismo precisamente perché è tale intenzionalità che garantisce la connessione originaria al mondo, fornendo al contempo «il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto»⁴⁸. Merleau-Ponty descrive tale intenzionalità nella *Fenomenologia della percezione* come intenzionalità originale ed equiparandola alla motilità⁴⁹.

In effetti, il rapporto di correlazione che consentirebbe a Merleau-Ponty di superare il parallelismo tra l'esperienza e il pensiero è un rapporto di prensione. Tramite l'intenzionalità motoria e l'intenzione di prensione la coscienza si scopre diffusa nel mondo, si dirige verso di esso per afferrarlo e nel muoversi scopre la propria duplice natura di sensibile e senziente, ovvero si scopre una cosa tra le altre, un sensibile, e al contempo il luogo da cui nel sensibile emerge il pensiero. Tuttavia, occorre rimarcare, il rapporto tra sensibile e senziente permane nell'ambito di una fondamentale omogeneità e non si ritiene che l'insorgenza della coscienza costituisca, dal punto di vista merleau-pontiano, l'irruzione di una dimensione totalmente altra. Nel gesto corporeo, e in particolar modo nel gesto della mano, nel suo dirigersi verso il mondo – laddove per mondo si intende anche il corpo proprio cui essa appartiene – si manifesta la confusione tra lo spirito e il corpo che rende evidente il tentativo che Merleau-Ponty compie in vista del superamento del parallelismo.

La mano stessa, la mano dell'uomo, incarna la confusione e ne diviene la figura esemplare, poiché essa è da un lato la mano empirica e dall'altro la mano attiva, che

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 27. Inoltre, occorre sottolineare il carattere intersoggettivo dell'intenzionalità fungente, soprattutto nel suo emergere dalle pagine di *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia*. Merleau-Ponty riprende la dimensione intersoggettiva dell'intenzionalità per pensare il rapporto di co-implicazione tattile e per estendere il campo di presentazione per mezzo della tattilità. In effetti, egli amplia la dimensione entropatica del rapporto con l'altro a partire dalla stretta di mano, operando una torsione al pensiero husserliano dell'intersoggettività e fornendo una risposta che egli ritiene definitiva al problema dell'*Einfühlung* (empatia o entropatia). Per quanto concerne la trattazione della fungenza sul piano intersoggettivo e la problematicità in essa implicata, Husserl si esprime come segue: «*Tutto si complica*, appena rileviamo che la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente, soltanto nell'intersoggettività» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia*, cit., p. 199; corsivi miei). Egli ritorna sul tema ancora in *La crisi*, affermando quanto segue: «nell'intenzionalità vivente-fluente che costituisce la vita di un soggetto egologico sono già preliminarmente implicati, intenzionalmente, tutti gli altri io nel modo dell'entropatia e dell'orizzonte di entropatia», per cui «nessun soggetto può sottrarsi all'implicazione intenzionale per cui rientra nell'orizzonte di tutti i soggetti», ovvero all'intersoggettività che si costituisce a partire da «noi stessi in quanto soggettività fungente, nel cui fungere sorge, in generale, il senso d'essere mondo» (ivi, pp. 274, 275). Husserl descrive l'intenzionalità fungente in termini intersoggettivi anche in *Logica formale e trascendentale*, laddove egli sostiene che «l'esperienza del mondo non designa semplicemente la mia esperienza del tutto privata, bensì un'esperienza comunitaria» (E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 243).

⁴⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 193.

esplora il mondo portando con sé una significazione umana⁵⁰. È attraverso la mano che Merleau-Ponty delinea il rapporto al mondo ed è in essa che consente di pensare la prossimità al mondo, la cieca adesione ad esso, descritta da Merleau-Ponty⁵¹. Essa rende al contempo manifesto ciò che Merleau-Ponty intende affermando che l'intuizione di essenza è installata nel corpo umano. È un intuizionismo tattile a guidare il tentativo merleau-pontiano di superare il parallelismo, inteso come coincidenza non confusa, in vista di una coincidenza fusionale, assolutamente piena e radicata nella dimensione pre-categoriale dell'esperienza. Sebbene l'intuizionismo fenomenologico oscilli tra due sensi in particolare, ossia la vista e il tatto, l'intuizionismo ottico all'opera nella visione di essenza non appare sufficiente dal punto di vista merleau-pontiano. Per tale ragione Merleau-Ponty pone in analogia i due sensi, pensando la vista in termini tattili e l'intera sensibilità in termini di palpazione, come un diffuso e sinestesico tastare. L'intuizionismo ottico che egli ritrova nelle analisi fenomenologiche husserliane circa la visione d'essenze, la *Wesensschau*, troverebbe fondamento nell'intuizionismo tattile, o aptico, attribuendo così all'intera sensibilità i caratteri di prossimità e immediatezza provvisti dalla tattilità – come mostrato da Jacques Derrida nelle pagine di *Toccare*. Jean-Luc Nancy dedicate a Merleau-Ponty⁵².

Derrida sottolinea il legame tra l'eidetica e la teoria nel saggio già citato, “La forma e il voler-dire”, sostenendo che il dominio del concetto di forma in ambito fenomenologico dia luogo al dominio della vista tra i sensi; infatti, egli sostiene che «questa sottomissione sarà sempre sottomissione del *senso* allo sguardo, del senso al senso-della-vista, poiché il senso in generale è il concetto stesso di ogni campo fenomenologico»⁵³. Il campo fenomenologico sarebbe dunque pensato e pensabile in termini visivi, di manifestatività del senso allo sguardo. Tuttavia, anticipando quanto emerge in *Toccare*. Jean-Luc Nancy, egli aggiunge quanto segue: «Benché il privilegio della *theoria* non sia, nella fenomenologia, così semplice come talvolta si è voluto sostenere»⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 201 (traduzione mia).

⁵¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 339.

⁵² Cfr. J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, cit., pp. 233-271. Per quanto concerne il carattere tattile dell'intuizione di essenze si rimanda a M. Richir, “Essenze e ‘intuizione’ delle essenze nell’ultimo Merleau-Ponty”, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di) *Negli specchi dell'Essere*, cit., p. 70: «A questo livello, la *Wesensschau* è in Merleau-Ponty intuizione (come “palpazione in spessore”) degli elementi».

⁵³ J. Derrida, “La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio”, cit., p. 212.

⁵⁴ Ibidem.

La complessità di tale rapporto emerge in tutta la sua portata nell'intuizionismo tattile che attraversa le pagine della *Fenomenologia della percezione*. In effetti, in *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Derrida mostra come la fenomenologia husserliana abbia garantito una notevole egemonia all'eidetica, all'intuizione come afferramento visivo della struttura e della forma, ovvero come afferramento dell'*eidos* in quanto derivato eppure non confuso con lo strato empirico dell'esistenza. L'intreccio tra essenza e materia avrebbe mantenuto la distanza e la distinzione tra esse, rendendo la fenomenologia eccessivamente vulnerabile alla ricaduta in un idealismo trascendentale. Per tale motivo, Merleau-Ponty avrebbe cercato di colmare tale distanza, radicando l'intuizione nel rapporto percettivo al mondo e nella prossimità, nel contatto tra il percepito e il percipiente⁵⁵. Derrida nota dunque quanto segue: «questa supremazia [dell'*eidos*] stessa ubbidisce all'occhio solo nella misura in cui un intuizionismo aptico viene a completarla, a riempirla, ad appagare il movimento intenzionale di un desiderio, come desiderio di presenza»⁵⁶.

2. Corpi allo specchio

Pertanto, dalla lettura della *Fenomenologia della percezione* si evince un costante rimando dell'esperienza tattile all'immediatezza del sentirsi al contempo toccante e toccato. In tal senso, egli riprende l'intuizionismo tattile che attraversa le analisi husserliane sulla costituzione del corpo vivo (*Leib*) e la differenza che Husserl istituisce tra il tatto e la vista circa il ruolo che essi assumono nella costituzione del corpo proprio. Dalla descrizione che ne offre Husserl, il tatto garantirebbe un'immediatezza intuitiva di cui la vista non sarebbe capace. Essa richiede una distanza e un'appresentazione

⁵⁵ Dal punto di vista merleau-pontiano in effetti sarebbe necessario ripensare l'*intuitus mentis* a partire da una visione "tattile". Testimonianze in tale direzione sono riscontrabili anche in *Il visibile e l'invisibile*, come in una nota del marzo 1961 dal titolo "Cartesio – Intuitus mentis": «La definizione dell'*intuitus mentis*, fondata su analogia con la visione [...]. Questa analisi della visione è da riconsiderare completamente [...]. Di conseguenza, anche l'analisi dell'*intuitus mentis* è da rifare: non c'è indivisibile di pensiero» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 284). Egli discute della visione come *intuitus mentis* in relazione alla visione come contatto anche nel seguente passo, in cui dialoga con la *Diottrica* di Descartes: «Orbene: l'*intuitus mentis* riduce il fenomeno della luce; dà per acquisiti i risultati della luce; simultaneità, istantaneità, assimilazione di luce a solidità, identità *lux-lumen*. *Lumen* [è] *lux* continua, assimilazione visione-tatto con bastoni – I ciechi "vedono con le mani". Il modello della visione è contatto» (M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 167). Per il riferimento cartesiano alla visione come tatto, cfr. R. Descartes, *La diottrica*, Discorso I, in Id., *Opere scientifiche*, vol. II, tr. it. a cura di E. Lojacono, Torino, Utet, 1983, pp. 190-191.

⁵⁶ J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, cit., p. 156.

analogica, una relazione con sé che può essere esclusivamente entropatica, ossia procedere tramite *Einfühlung*, poiché l'unica esperienza in cui si dà la possibilità di vedersi nell'atto di vedere comporta la mediazione di una protesi oggettuale, ovvero dello specchio, che interrompe la riflessività propria al sentirsi introducendo un'istanza di rappresentazione. Diviene pertanto fenomenologicamente impossibile riferirsi allo specchio per giustificare un'auto-affezione puramente visiva⁵⁷. In effetti, nel definire la peculiarità del tatto nella costituzione di un corpo capace di sentirsi e i limiti della visione, in quanto senso che non consentirebbe una immediata simultaneità tra il vedere e l'essere visti, Merleau-Ponty richiama le argomentazioni che emergono dalle pagine del secondo libro delle *Idee* di Husserl. Per quanto concerne la differenza tra la percezione tattile e la percezione visiva, Husserl si esprime come segue:

Non abbiamo nulla di simile invece nel caso dell'*oggetto che si costituisce in modo puramente visivo*. Certo, diciamo: "L'occhio che guarda l'oggetto, insieme lo palpa". *Ma notiamo subito la differenza*. L'occhio non si manifesta visivamente, e non avviene mai che nell'occhio che si manifesta visivamente si manifestino anche, localizzati come sensazioni, gli stessi colori [...]. Del pari, non abbiamo una configurazione diffusa degli occhi tale che un occhio possa correre progressivamente lungo l'altro e in modo che possa generarsi il fenomeno della duplice sensazione; né possiamo considerare la cosa vista come una cosa che è a contatto con l'occhio, che lo "tocca" continuamente, mentre con un *organo realmente tattile*, per esempio con la superficie della mano, possiamo passare sull'oggetto e con l'oggetto sulla superficie della mano.⁵⁸

Dunque, Husserl stabilisce una differenza assoluta tra la vista e il tatto, dal momento che alla vista manca la capacità di costituire il proprio oggetto in modo direttamente intuitivo. In effetti, essa per costituire l'oggetto visto ricorre necessariamente ad un'appresentazione, dunque ad un'istanza rappresentativa che rompe la riflessività del sentirsi immediato che ha luogo nella percezione tattile⁵⁹.

⁵⁷ Merleau-Ponty dichiara esplicitamente il debito nei confronti di Husserl rinviando in nota al manoscritto inedito di *Idee II*. Inoltre, nella medesima nota, egli dichiara la propria gratitudine nei confronti dell'Institut Supérieur de Philosophie di Lovanio, in particolare nella figura di H. L. Van Breda, per avergli concesso la consultazione di alcuni inediti presenti nel *Nachlass*. Cfr. H. L. Van Breda, "Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain", cit., pp. 410-430.

⁵⁸ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 150 (corsivi miei, ad eccezione di "oggetto che si costituisce in modo puramente visivo").

⁵⁹ Cfr. F. Dastur, "Monde, chair, vision", cit., p. 96: «Se vi è dunque un'esperienza del *doppio* contatto, un toccante-toccato, non vi è invece una simile "riflessività" nella visione e niente vedente-visto, e ciò accade perché non si può assimilare vedere e toccare, parlando "metaforicamente" di uno sguardo che "palperebbe" le cose. [...] Ciò che si annuncia in questi paragrafi di *Idee II*, è la rovina del parallelismo tra la vista e il tatto in quanto sensi implicanti una relazione *immediata* all'oggetto. Husserl rifiuta qui di

In tale contesto interviene lo specchio, in quanto modello della rappresentazione visiva. Husserl dedica ad esso una breve nota in cui sostiene:

*Naturalmente non si dirà: vedo il mio occhio nello specchio; perché io non percepisco il mio occhio, il qualcosa che vede in quanto tale; io vedo qualcosa di cui giudico indirettamente, attraverso l'“entropatia” [Einfühlung], qualcosa di identico con la mia cosa occhio (che per esempio si costituisce attraverso il tatto), così come vedo l'occhio di un altro.*⁶⁰

Nelle pagine husserliane, lo specchio compare come un supplemento tecnico, un medium estraneo al corpo vivo e necessario affinché il corpo vivo possa dirsi visivo, ossia affinché possa simultaneamente darsi come visto e vedente. Tuttavia, proprio a causa del necessario intervento di una superficie riflettente esterna al corpo, tale esperienza non si rivela alla stregua del toccarsi come un'esperienza puramente auto-affettiva; di fatti, il vedente non è visto in presenza, ma solo tramite appresentazione, ovvero tramite un atto di riconoscimento indiretto, dunque tramite entropatia.

Merleau-Ponty riprende l'argomentazione e l'esempio husserliani ed utilizza lo specchio per sconfessare la capacità auto-riflessiva della percezione visiva del proprio corpo, dal momento che lo specchio mostra un occhio morto, un occhio dell'altro, anziché un occhio capace di vedersi vedente. Pertanto, nella *Fenomenologia della percezione* si evince una stretta aderenza ad Husserl, per quanto, nel tempo e con particolare evidenza nel saggio “Il filosofo e la sua ombra”, essa si tramuterà in una rielaborazione del dettato husserliano e in una infedeltà ad esso⁶¹.

considerare la vista come un toccare a distanza, al contrario ad esempio di San Bonaventura» (traduzione mia).

⁶⁰ Ibidem, n. 1. Husserl attribuisce all'occhio, in quanto organo della vista, l'incapacità di riflettersi immediatamente; pertanto, l'occhio «è un *oggetto tattile per la mano, originariamente* rientra tra gli oggetti meramente tattili e non visivi», intendendo con ciò che esso appartiene ad «un gruppo originario di oggetti che si costituiscono in modo direttamente intuitivo» (ivi, p. 151; corsivi miei). Husserl si esprime in termini analoghi, rimarcando la distinzione tra il vedere e il toccare e l'impossibilità di una equiparazione tra le due esperienze, anche nella “Appendice I, passaggio dal secondo al terzo libro”, laddove indica che «il “vedere mediante gli occhi” è essenzialmente diverso dal “palpare con un dito”», poiché la vista non offre «la possibilità di localizzare nel corpo vivo visivo i contenuti visivi, la possibilità di vedere l'occhio come ciò che, per così dire palpa la cosa vista, e correlativamente la possibilità di vedere la cosa vista come una cosa che si dà all'occhio in posizione di quiete, come una cosa che lo “tocca” continuamente (che lo tocca visivamente!)» (ivi, pp. 487, 490). Eppure nella citazione dalle *Idee*, laddove afferma che gli oggetti tattili si offrono in modo direttamente intuitivo, compaiono i primi segni del necessario rimando tra i sensi e della loro contaminazione, della mancanza probabilmente di un senso come “la” vista o “il” tatto, poiché nel descrivere gli oggetti tattili egli ricorre alla terminologia della visione, dell'intuizione come visione, poiché sostiene essi si diano in una «intuizione diretta [*direkt anschaulich*]» (ivi, p. 151). In questo quadro di rinvii continui tra i sensi Merleau-Ponty arriverà a pensare alla sinestesia come modalità percettiva originaria e all'equiparazione tra il tatto e la vista, ordinando la sensibilità in generale ad una metaforicità tattile diffusa.

⁶¹ Sul tema dell'infedeltà si veda J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 249. Nella fattispecie, dalla lettura di “Il filosofo e la sua ombra”, Derrida riscontra una “doppia infedeltà” merleaupontiana nei

L'aderenza è testimoniata anche dal ricorso alla tattilità come esperienza costitutiva, dunque al tatto come senso privilegiato nel rapporto a se stessi e al proprio corpo proprio. In effetti, nel motivare l'istanza indiretta presente nell'esperienza della propria immagine riflessa allo specchio, Merleau-Ponty oppone il carattere umbratile o fantasmatico della visione speculare ad un'altra modalità del darsi corporeo, appunto il darsi immediatamente ed originariamente come «corpo tattile». Merleau-Ponty si esprime a riguardo come segue:

Io posso sì vedere i miei occhi in uno specchio a tre facce, ma sono gli occhi di uno che osserva, ed è già tanto se riesco a sorprendere il mio sguardo vivente quando per strada uno specchio mi rinvia inopinatamente la mia immagine. Il mio corpo nello specchio non cessa di seguire le mie intenzioni come la loro ombra, e se l'osservazione consiste nel far variare il punto di vista mantenendo fisso l'oggetto, esso si sottrae all'osservazione e *si dà come simulacro del mio corpo tattile*, poiché ne mima le iniziative anziché rispondere a esse con un libero svolgimento di prospettive.⁶²

Il corpo visto si dà dunque come oggetto al corpo vedente, soprattutto nelle parti lontane dalla testa in quanto punto d'origine della visione; tuttavia, avvicinandosi a questa origine, nel tentativo di coglierla visivamente, il corpo scompare come oggetto e si apre piuttosto tra il vedente e il visto un «quasi-spazio» a cui gli oggetti non hanno accesso⁶³. Un quasi-spazio che è incolmabile facendo ricorso al medium esterno dello specchio,

confronti della distinzione operata da Husserl tra il tatto come senso dell'intuizione e la vista come senso della rappresentazione. In tale dialogo a tre voci, Derrida afferma quanto segue: «La doppia infedeltà a ciò che Husserl ha voluto dire, “in nome di ciò che Husserl ha voluto dire”, riguarda questa presunta “co-percezione”. Da una parte, così interpretata, questa riduce la differenza irriducibile tra l'intuizione originaria e diretta del mio corpo proprio che si tocca (senza *Einfühlung*, dice almeno Husserl) e l'appresentazione indiretta che, con la vista (e con *Einfühlung*, questa volta) mi dà accesso a quell'uomo laggiù, *in quanto vede, a quell'uomo che vede*. Dall'altra essa riduce la differenza irriducibile, secondo Husserl, tra la vista e il tatto» (ibidem).

⁶² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 143 (corsivo mio). Nelle pagine della *Fenomenologia della percezione* in cui affronta il rapporto speculare al proprio corpo proprio, Merleau-Ponty è indubitabilmente prossimo alle argomentazioni presentate da Husserl nel secondo volume delle *Idee*. Tuttavia, alcune indicazioni in merito al cambiamento di prospettiva, che Merleau-Ponty matura in *Il visibile e l'invisibile*, sono riscontrabili già nei corsi sulla psicologia e la pedagogia infantile che egli tiene alla Sorbona tra il 1949 e il 1952. In particolare, nel corso “Il bambino e gli altri” egli estende la capacità auto-affettiva dalle sensazioni cinestetiche e tattili alla visione. In tale contesto Merleau-Ponty si esprime nuovamente in termini di prossimità e di unione tra il corpo visivo e il corpo tattile, laddove afferma che il bambino si rapporta alla propria immagine come se tra il corpo visto e il corpo toccato e sentito cinestheticamente ci fosse una unità nella distanza, «una specie di *identità a distanza* o di *ubiquità* del corpo, che sarebbe presente sia nello specchio che qui dove io lo sento attraverso il tatto» (M. Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l'enfant”, in Id., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001; tr. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Roma, Armando, 1993, p. 124; corsivi miei).

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 143.

poiché l'immagine che questo riflette «rinvia ancora a un originale del corpo che non è laggiù, fra le cose, ma dalla mia parte, al di qua di ogni visione»⁶⁴.

La visione non riuscirebbe a garantire la prossimità offerta dalla tattilità, poiché Merleau-Ponty indica, seppur implicitamente, l'originarietà del tatto in quanto senso che offre una immediatezza nel contatto. Il discorso di Merleau-Ponty è attraversato carsicamente dalle analisi husserliane sulla costituzione del corpo vivo e sul ruolo del tutto peculiare che Husserl attribuisce alle sensazioni localizzate, le quali si producono nell'esperienza tattile e nell'auto-afezione corporea che ha luogo nel reciproco toccarsi delle mani. Tale esperienza diviene in effetti la metonimia della tattilità in generale e, in un certo senso, del sentire in generale come sentirsi. L'impalcatura teorica presentata nel secondo libro delle *Idee* sorregge dunque, seppur in maniera non sempre esplicita, l'economia del discorso percettivo proposto da Merleau-Ponty, per tale motivo si ritiene opportuno raffrontare il testo merleau-pontiano con il testo husserliano.

Husserl individua una differenza tra le manifestazioni tattili e le manifestazioni legate agli altri sensi, compresa la vista, poiché nel reciproco toccarsi delle mani, ovvero «*palpandomi la mano sinistra* ho manifestazioni tattili, vale a dire: non ho soltanto sensazioni, ma percepisco e ho manifestazioni di una mano morbida, liscia, conformata così e così»⁶⁵; tuttavia, al contempo, Husserl affianca a tale esperienza della mano come cosa fisica dotata di proprietà determinate, un'altra esperienza della mano che egli descrive nei seguenti termini:

palpando la mano sinistra trovo anche in essa serie di *sensazioni tattili*, che vengono “*localizzate*” *in essa*, ma non sono costitutive di proprietà [...]. Se parlo della cosa fisica “mano sinistra”, faccio astrazione da queste sensazioni [...]. Se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì *diventa corpo vivo*, ha sensazioni [*es empfindet*].⁶⁶

Pertanto, Husserl traccia la linea di demarcazione tra il corpo vivo e i corpi meramente materiali a partire dalla localizzazione delle sensazioni tattili e dal loro darsi come sensazioni doppie; in effetti, ancora in un discorso che non abbandona le mani e il

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ E. Husserl, *Idee*, cit. vol. II, p. 147.

⁶⁶ Ibidem (corsivi miei). Per distinguere le sensazioni localizzate dalle sensazioni *tout court*, ancora imbrigliate nella dicotomia senziente-sentito, e per rendere una estensione non spaziale della sensazione, Husserl utilizza il termine tedesco “*Empfindnisse*”. Per quanto riguarda le difficoltà che la traduzione di tale termine ha comportato nell'ambito della fenomenologia francese si rimanda a E. Lévinas, “Intenzionalità e sensazione”, cit. p. 179: «Non osiamo creare un neologismo per tradurre tale nozione: forse il termine di “*sentance*” potrebbe esprimere il carattere diffuso della nozione».

rapporto tattile al mondo, Husserl descrive la specificità delle sensazioni tattili localizzate sulla superficie del corpo vivo. Tuttavia, egli mostra al contempo la complessità cui le sensazioni doppie giungono nel momento in cui è lo stesso corpo vivo a toccarsi e dunque a sentirsi senziente. Husserl si esprime come segue:

se la mano viene pizzicata, premuta, spinta, punta, ecc., se viene toccata da un corpo estraneo o tocca un corpo estraneo, ha la sensazione di contatto [...]; se ciò avviene attraverso un'altra parte del corpo vivo, *abbiamo lo stesso risultato ma raddoppiato nelle due parti del corpo*, perché ciascuna di esse è per l'altra una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, ed è insieme corpo vivo.[...] Nel caso del contatto di una mano con l'altra, si verifica lo stesso fenomeno, ma *più complicato: due sensazioni*, ciascuna delle quali può essere appresa ed esperita *in un duplice modo*.⁶⁷

Dal punto di vista husserliano, quindi, il corpo vivo si costituisce in modo originariamente tattile, ed anche le sensazioni visive, o meglio il corpo vivo visivo può partecipare alla localizzazione solo se riferito alla tattilità, al toccarsi, ovvero solo se esso «coincide con quello [il corpo vivo] tattile»⁶⁸.

Di conseguenza, Husserl garantirebbe un privilegio sorprendente alle sensazioni tattili nella costituzione del corpo vivo, un privilegio che orienta la descrizione merleau-pontiana del rapporto al proprio corpo e al mondo, poiché essa appare motivata da un desiderio di prossimità, di contatto, cui solo il tatto può rispondere⁶⁹. Merleau-Ponty riprende l'idea husserliana del raddoppiamento delle sensazioni tattili localizzate per definire la modalità attraverso cui il corpo proprio si costituisce in quanto corpo differente dal mero corpo materiale, ovvero come corpo fenomenico costituito da una duplice natura, al contempo sensibile e senziente.

⁶⁷ E. Husserl, *Idee*, cit. vol. II, pp. 147-149 (corsivo mio, ad eccezione di "raddoppiato"). Tale privilegio delle sensazioni tattili deriva dalla loro inestensione, infatti esse si danno nell'immediatezza che caratterizza l'inestensione della psiche; Husserl descrive tale peculiarità affermando che le sensazioni tattili localizzate «stanno sulla superficie delle dita che palpano qualcosa, così come sono, diffuse sulla superficie, non sono qualcosa di dato attraverso l'adombramento e la schematizzazione. [...] Tutte le sensazioni localizzate fanno parte della mia psiche, tutto ciò che è esteso fa parte della cosa materiale» (ivi, p. 152; corsivi miei).

⁶⁸ Ivi, p. 153.

⁶⁹ Cfr. ibidem: «Il corpo vivo come tale può costituirsi originariamente soltanto nell'ambito tattile e in tutto ciò che si localizza insieme con le sensazioni tattili» (corsivo mio). Sul privilegio del tatto nel pensiero fenomenologico del corpo, si è espresso Jean-Louis Chrétien, il quale indica quanto segue: «la fenomenologia del toccare non forma uno studio regionale e particolare, considerando una funzione del vivente tra le altre. Immediatamente, una fenomenologia della vita, del corpo e della carne non può costituirsi e fondarsi che attraverso una fenomenologia del toccare. Ciò ad indicarne la singolare gravità» (J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 104; corsivi miei).

3. Il contatto reciproco delle mani tra coincidenza e non coincidenza

Eppure, nella ripresa delle medesime argomentazioni, Merleau-Ponty compie degli spostamenti nei confronti della trattazione husserliana dell'esperienza del toccarsi toccante, stabilendo ad esempio un'analogia tra la visione e il tatto – una vera e propria costante nell'atteggiamento merleau-pontiano nei confronti di Husserl⁷⁰. Nello specifico, Merleau-Ponty riprende la caratterizzazione delle sensazioni visive e del rapporto tra il visto e il vedente – riferendosi in particolare all'impossibilità per il corpo proprio di cogliersi allo stesso tempo come visto e vedente – per definire la spazialità delle sensazioni tattili. In effetti, sembra che anch'esse costituiscano una quasi-spazialità, «nonostante le apparenze»⁷¹. Merleau-Ponty afferma pertanto quanto segue:

*Nonostante le apparenze, ciò vale anche per il mio corpo tattile, giacché, se posso palpare con la mano sinistra la mano destra mentre tocca un oggetto, la mano destra oggetto non è la mano destra che tocca; la prima è un intreccio di ossa, di muscoli e di carne schiacciato in un punto dello spazio, la seconda attraversa lo spazio come un razzo per andare a rivelare l'oggetto esterno nella sua sede.*⁷²

Merleau-Ponty mantiene dunque la duplicità della sensazione tattile e la duplice connotazione della mano toccante e toccata, eppure sottolinea in questo caso la non perfetta coincidenza tra le mani, poiché sembrerebbe manifestarsi in questa quasi spazialità tattile un margine di non reversibilità tra le mani intente a toccarsi. Nel riprendere l'esperienza del toccarsi-toccante, sembra che Merleau-Ponty postuli una quasi impossibile reversibilità tra il sentito e il senziente, una quasi simultaneità di sensazioni, sia da un punto di vista visivo che da quello tattile. Tuttavia tale attitudine, costantemente presente nel lavoro di Merleau-Ponty, si coniuga con un movimento opposto di reversibilità piena e di confusione. Nel caso delle mani, una reversibilità piena che trova giustificazione a partire dalla loro comune appartenenza al medesimo corpo. Tale

⁷⁰ Sugli spostamenti compiuti da Merleau-Ponty nei confronti del discorso sulla tattilità presentato da Husserl nel secondo volume delle *Idee*, si veda F. Dastur, "Monde, chair, vision", cit., pp. 105: «Se, in fin dei conti, Merleau-Ponty si ricollega ai filosofi della riflessione assoluta, è operando in rapporto ad essi uno spostamento allo stesso tempo infimo e radicale. Poiché la riflessività in questione è una struttura della carne e non più dello spirito. Ogni riflessione, ivi compresa quella dello spirito, è del tipo di quella che rivela il doppio contatto» (traduzione mia).

⁷¹ Ivi, p. 143.

⁷² Ibidem.

duplicità emerge in tutta la sua complessità in un altro passo della *Fenomenologia della percezione*, laddove Merleau-Ponty riprende nuovamente il dialogo a distanza con le ricerche husserliane sulla costituzione nel tentativo di definire la corporeità fenomenica a partire dalla tattilità e nello specifico dall'esperienza del reciproco toccarsi delle mani – in una citazione implicita di Husserl –, affermando quanto segue:

Gli altri “caratteri” con i quali si definiva il corpo proprio non erano meno interessanti, e per gli stessi motivi. Il mio corpo, si diceva, è riconoscibile dal fatto che mi dà delle “sensazioni doppie”: *quando tocco la mano destra con la mano sinistra, l'oggetto mano destra ha anch'esso la singolare proprietà di sentire*. Precedentemente abbiamo visto che *le due mani non sono mai*, l'una nei confronti dell'altra; *contemporaneamente toccate e toccanti*. Quando premo una mano contro l'altra, non si tratta quindi di due sensazioni che proverei insieme, come si percepiscono due oggetti giustapposti, ma di *una organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi* nella funzione di “toccante” e di “toccata”. Parlando di “sensazioni doppie”, si voleva proprio dire che nel passaggio da una funzione all'altra, *io posso riconoscere la mano toccata come la medesima che tra poco sarà toccante*: in quel pacco di ossa e muscoli che è la mano destra per la mano sinistra, *per un istante io indovino* l'involucro o l'incarnazione di quella altra mano destra, agile e vivente, che lancio verso gli oggetti per esplorarli. Il corpo sorprende se stesso dall'esterno in atto di esercitare una funzione di conoscenza, *tenta di toccarsi toccando*, abbozza una “specie di riflessione”, e ciò basterebbe per distinguerlo dagli oggetti, di cui posso dire che “toccano” il mio corpo, ma solo quando esso è inerte, e quindi senza sorprenderlo mai nella sua funzione esploratrice.⁷³

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 144-145. Si noti il riferimento implicito ad Husserl e, si potrebbe aggiungere, a Katz il quale ha descritto i fenomeni tattili come costitutivamente “bipolari”, in assonanza con la duplicità delle sensazioni tattili localizzate individuata da Husserl; cfr. D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 41. Dunque, Merleau-Ponty non rende giustificazione dei virgolettati, delle citazioni che egli importa, come si è visto con quasi assoluta certezza da Husserl. L'unica eccezione è rappresentata dal riferimento a quella «specie di riflessione [*eine Art von Reflexion*]» che avverrebbe nel tatto, nel corpo che si scopre toccante e toccato. Merleau-Ponty riprende tale espressione dalla edizione francese delle *Meditazioni cartesiane*, cfr. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. fr. di E. Lévinas e G. Pfeiffer, Paris, Colin, 1931, p. 81. Tale espressione non compare nel testo tedesco, né nella traduzione italiana. Tuttavia, nelle versioni in cui non compare tale espressione, è presente un riferimento implicito e duplice ad un auto-riferimento corporeo, ancora una volta sostenuto da un esempio tattile; in effetti, Husserl afferma quanto segue: «Nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità vivente che in quest'atto è perciò riferita a se stessa. Ciò diviene possibile perché io *posso* percepire una mano *per mezzo* di un'altra, l'occhio per mezzo della mano e così via, ove l'organo fungente deve farsi oggetto e l'oggetto organo fungente. Lo stesso dicasi per la possibile azione originaria della natura e della stessa corporeità vivente mediante la corporeità vivente che è quindi riferita a se stessa anche praticamente» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 107-108; traduzione leggermente modificata). Sul tema della riflessività del corpo proprio, in particolare sulla differenza tra la riflessività tattile e la riflessività visiva, si veda F. Dastur, “Monde, chair, vision”, cit., pp. 94-105. Infine, occorre considerare che il riferimento alla quasi-riflessione corporea ritorna nel corso sull'unione dell'anima e del corpo tenuto da Merleau-Ponty all'École Normale Supérieure di Parigi nel 1947-48. Tale riferimento si rivela interessante in quanto Merleau-Ponty non rimanda ad Husserl, bensì a Maine de Biran, in cui individua «la ricerca di una strada tra l'empirismo e l'intellettualismo, precisamente riguardo la riflessione. Egli vorrebbe mostrare che essa è supportata da alcuni dispositivi di natura corporea. [...] Biran tenta così di descrivere il corpo

Il testo citato riporta il plesso tematico fondamentale inerente il tatto e il reciproco toccarsi delle mani, e allo stesso tempo presenta le ambiguità e il doppio registro della tattilità di cui è pervasa l'opera di Merleau-Ponty. In effetti, la definizione dell'esperienza del toccarsi toccante appare contraddistinguersi per una certa complessità e per l'alternanza dei punti di vista che Merleau-Ponty presenta circa il passaggio dal toccato al toccante. Il discorso è preso nell'esitazione tra due movimenti che si alternano e si contrappongono sul limite sfumato della tattilità, ovvero nel punto in cui le mani si toccano. Nello specifico Merleau-Ponty oscilla tra il carattere "bipolare" del tatto manuale – richiamando il termine nell'accezione dei fenomeni tattili descritti da Katz ed esemplificando, attraverso la figura della mano, la singolare capacità del corpo proprio di sentirsi nell'atto di sentire – e una interruzione del contatto che subentrerebbe al limite del contatto impedendo un reciproco riconoscimento tra le mani – di conseguenza riducendo la complessità descritta da Husserl in merito alla duplicità del raddoppiamento nel caso del reciproco toccarsi delle mani.

Pertanto, da un lato Merleau-Ponty opta per la piena coincidenza nell'esperienza del toccarsi toccante, richiamandosi all'idea di una sensazione doppia, ovvero ad un riconoscimento presentito che possa rendere ragione della costituzione della corporeità come vivente come sensibile e senziente allo stesso tempo – in opposizione agli oggetti che toccano il corpo quando è inerte. Ciò emerge in particolar modo dalle prime righe del passo merleau-pontiano citato, nelle quali egli sembra dare credito alla peculiarità delle «sensazioni doppie» che si manifestano nel momento in cui la mano sinistra tocca la mano destra, suscitando in quest'ultima – che dal principio non è che l'oggetto del toccare – una propria sensibilità tattile⁷⁴.

Dall'altro lato, invece, Merleau-Ponty rileva il carattere incompleto della coincidenza tra toccato e toccante. Egli poggia per un verso sulle argomentazioni husserliane, dunque sulla tattilità come sfera di esperienza originariamente offerente,

come il luogo di una sorta di riflessione che attraversa lo spessore del corpo» (M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, Paris, Vrin, 1978, pp. 73-74; traduzione e corsivi miei). Cfr. P. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in Id., *Œuvres*, vol. VII, Paris, Vrin, 2001. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Maine de Biran: cfr. J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 175-204; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, cit., pp. 69-80.

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144. Come si è visto, Merleau-Ponty pone tra virgolette questo concetto di "sensazioni doppie", ma non riporta un riferimento al testo husserliano, che resta implicito.

dunque sulle sensazioni tattili localizzate come condizione di costituzione della corporeità vivente o propria; tuttavia, in tal modo, egli pone in dubbio il carattere originariamente intuitivo dell'esperienza tattile, rimarcando l'impossibilità che tra le mani vi sia una piena reversibilità, come si evince chiaramente da quanto segue: «Precedentemente abbiamo visto che le due mani *non sono mai*, l'una nei confronti dell'altra, *contemporaneamente toccate e toccanti*»⁷⁵. Nel contatto tra le mani, nella pressione che esse esercitano reciprocamente – egli aggiunge – non si provano due sensazioni allo stesso tempo, così come si percepirebbero due oggetti aderenti, l'uno attaccato all'altro.

Dunque, Merleau-Ponty riprende le analisi husserliane sulla costituzione del corpo vivo, dando l'impressione di mutarle e di rompere la coincidenza del reciproco toccarsi delle mani, descritta nel secondo libro delle *Idee*, interpretando le sensazioni doppie alla luce di un contatto differito, di una reversibilità potenziale e soltanto imminente, piuttosto che alla luce di una duplicità in atto. Emerge in questa pagina, condensato, quel doppio registro della tattilità indicato al principio del capitolo, tale per cui il discorso merleau-pontiano sul tatto e sul toccarsi toccante si manifesta all'interno di una continua oscillazione tra il motivo dell'imminenza, di una reversibilità sempre parziale e mai data completamente, e il motivo della confusione, in cui si ha il passaggio reciproco di una mano nell'altra al punto tale che non è più possibile tracciare un limite tra l'una e l'altra.

Tale secondo movimento è riscontrabile laddove Merleau-Ponty ipotizza un livello che precede la distinzione tra le due mani, un principio unitario, come un sostrato in cui entrambe le mani sono prese e che per questo permetterebbe il passaggio dall'una all'altra. Merleau-Ponty descrive tale sfera di indistinzione nei termini di una totalità strutturata ambigualmente, ovvero in modo confuso. In tal senso Merleau-Ponty sembra enfatizzare la presenza di una struttura incarnata, la corporeità propria, ciò che egli definisce come soggetto incarnato, in opposizione ad una concezione atomistica del corpo, o meglio in contrasto con una visione del corpo come *partes extra partes*.

In effetti, Merleau-Ponty fonda il passaggio dal toccato al toccante in una «una organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di “toccante” e “toccata”»⁷⁶. Vi sarebbe dunque una strutturazione ambigua capace di garantire il passaggio da una funzione all'altra e la conseguente capacità di “indovinare”, di intuire in un istante la reversibilità tra esse. Come si è visto, infatti, Merleau-Ponty stabilisce la possibilità di cogliere la reversibilità anticipandola, pre-vedendo il passaggio da mano

⁷⁵ Ibidem (corsivo mio).

⁷⁶ Ibidem (corsivo mio).

toccante a mano toccata, e postulando una coincidenza istantanea a partire da un orizzonte di attesa, ovvero in un istante che ricomprende il momento successivo perché lo annuncia, in quanto tra essi vi è coimplicazione. Merleau-Ponty indicherebbe questo riconoscimento come segue: «io posso riconoscere la mano toccata come la medesima che tra poco sarà toccante: in quel pacco di ossa e di muscoli che è la mano destra per la mano sinistra, *per un istante io indovino* l'involucro o l'incarnazione di quella altra mano destra, agile e vivente, che lancio verso gli oggetti per esplorarli»⁷⁷.

Pertanto, seppure il discorso merleau-pontiano sulla tattilità appaia arrestarsi sul filo di una indecidibilità tra il contatto reciproco, pieno e presente, e l'impossibilità di una contemporaneità delle sensazioni tattili, tale indecidibilità è risolta a partire da un presentimento di contatto, una anticipazione tattile che giustifica e rende pensabile il sentirsi reciproco delle mani. In effetti, per quanto Merleau-Ponty tenti di sottrarre questo contatto all'economia di un sapere e di una reciprocità immediata, nel descrivere l'esperienza auto-affettiva del toccarsi, egli introduce una certa predeterminazione del contatto, una teleologia del contatto pieno che orienta il toccarsi, laddove egli afferma che nel contatto si «indovina» l'incarnazione dell'altra mano. Pertanto, nel descrivere l'esperienza della tattilità auto-affettiva, Merleau-Ponty ammette un certo contatto simultaneo, per quanto esso duri solo «un istante»⁷⁸.

In questo quadro, l'ipotesi di una reversibilità impossibile, sempre sottratta alla manifestazione sul limite del contatto, è riassorbita ed inglobata nell'anticipazione di un contatto imminente. L'operatività dell'intuizionismo tattile ricompare nel punto in cui si credeva Merleau-Ponty lo avesse esposto alla scomparsa; anzi, esso riappare con una forza ancor maggiore, poiché l'istante in cui si avrebbe il reciproco sentirsi delle mani è anticipato. Il discorso merleau-pontiano risulta quindi ancora orientato verso la presenza piena del contatto, anche laddove esso assume la forma di un presentimento circa la sintesi tra il toccante e il toccato. Il presentimento di imminenza interviene così a sostegno di un desiderio di tangibilità e di un contatto pieno e coincidente, che si manifesta costantemente nei luoghi della *Fenomenologia della percezione* – così come di testi successivi – in cui Merleau-Ponty pensa la reversibilità tra le mani intente a toccarsi.

⁷⁷ Ibidem (corsivo mio).

⁷⁸ Ibidem.

4. Il contatto assoluto tra la mano toccante e la mano toccata

Tale desiderio di pienezza, il presentimento di un'intuizione piena come possibilità di diritto per un'esperienza puramente auto-affettiva, compare nei medesimi luoghi in cui Merleau-Ponty sembrerebbe ospitare la possibilità di un impossibile tangibile, e di un resto nel movimento del toccarsi, negandoli. Tale presentimento compare nella *Fenomenologia della percezione*, laddove Merleau-Ponty pre-sente o pre-vede, o laddove, per usare le sue stesse parole, «per un istante io indovino l'involucro o l'incarnazione di quella altra mano destra, agile e vivente»⁷⁹. La presenza di un simile presentimento compare in forma quasi identica in *Il visibile e l'invisibile*, ed ancora in merito al reciproco toccarsi delle mani; in effetti, afferma Merleau-Ponty:

Se la mia mano sinistra tocca la mano destra, e se di colpo io voglio cogliere, con la mano destra, il lavoro della sinistra intenta a toccare, *questa riflessione del corpo su se stesso abortisce sempre all'ultimo istante [...]. Ma questo fallimento dell'ultimo istante non spoglia di ogni verità quel presentimento che io avevo di potere toccarmi toccante.*⁸⁰

In tal senso, le interpretazioni che hanno posto l'attenzione sulla non coincidenza, sulla non confusione del toccante e del toccato – in seguito anche del vedente e del visto – sembrano fondarsi proprio nella lettura di questo “presentimento” o “sentimento di imminenza”. Un presentimento che è ben presente nelle opere merleau-pontiane e che le attraversa, come si è visto, in modo trasversale, indicando una fondamentale continuità

⁷⁹ Sembra echeggiare in questo presentimento la mano del cieco, figura classica impiegata per indicare un sovrappiù di visibilità per colui che non possiede la vista e che si orienta al buio adoperando esclusivamente le mani. Nel momento in cui Merleau-Ponty sembra ammettere un momento cieco della tattilità, una impossibile reversibilità, egli lascia che intervenga un surplus di tatto, un presentimento tattile. A causa di tale presentimento, dunque, egli ricopre – si ricordi l'*empiètement*, il ricoprimento o sopravanzamento – quell'abisso di intangibilità che è sembrato aprirsi al limite del tatto e del toccarsi delle mani. Sulle figure di cieco e sul ruolo che la mano svolge in esse, si rimanda a J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la réunion des musées nationaux, 1990; tr. it. a cura di F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto a altre rovine*, Milano, Abscondita, 2003. Per quanto concerne Merleau-Ponty, dunque, tale presentimento rende evidente, anche laddove sembrava fosse sul punto di scomparire, il privilegio fenomenologico del tatto, che continua a garantire l'originalità della percezione anche ad un corpo cieco, anche laddove sembrerebbe esservi un limite della tangibilità. Pertanto, il tatto consente di restare in contatto col mondo circostante e soprattutto con ciò che è più prossimo a sé, ovvero il proprio corpo proprio, assicurando un riempimento intuitivo immediato e presentito.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36 (corsivi miei). Si noti anche il riferimento a «questa riflessione del corpo su se stesso», che richiama la «specie di riflessione» corporea di cui si occupa nella *Fenomenologia della percezione*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144. Nel contesto della reversibilità nell'auto-afezione tattile, come modalità originaria della relazione tra il soggetto e l'oggetto, e dell'esclusione dall'orizzonte merleau-pontiano di una assoluta intangibilità, si veda quanto egli afferma al termine di “L'intreccio – Il chiasma”: «reversibilità, che è verità ultima» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 170).

nel percorso filosofico merleau-pontiano – che sembra procedere per approfondimenti piuttosto che per rotture e capovolgimenti.

Tra le letture che dedicano particolare attenzione alla non-coincidenza nel reciproco toccarsi delle mani –interpretando la non coincidenza tra il toccante e il toccato come l’apertura in Merleau-Ponty di una dimensione di intangibilità assoluta, una riflessività assoluta in via di principio impossibile – è possibile segnalare il saggio di Françoise Dastur dal titolo “Monde, chair, vision”. In questo testo, Dastur indica nella riflessività speculare e tattile, dunque nella riflessività del sensibile in generale, il carattere proprio della ontologia carnale merleau-pontiana. Tuttavia, a suo dire, la riflessività del sensibile teorizzata da Merleau-Ponty non rimanderebbe «a una filosofia della fusione e dell’identità, poiché tra vedente e visibile vi è trascendenza, cioè identità soltanto *nella* differenza»; per tale ragione, lei ritiene che pur iscrivendosi nella tradizione dei filosofi della riflessione, Merleau-Ponty avrebbe operato in essa «uno spostamento allo stesso tempo infimo e radicale»⁸¹.

Allo stesso modo, anche Henry Maldiney e Jacques Colette enfatizzano il tema della non coincidenza. Nello specifico, Maldiney rintraccia la presenza sempre più evidente della non coincidenza tra toccante e toccato, che ritiene divenga estremamente evidente in *Il visibile e l’invisibile*⁸². Analogamente, pur riconoscendo nella riflessione tattile il modello di ogni riflessione, Colette individuerrebbe la presenza di «un minimum di non-coincidenza nella densità omogenea del presente sensibile immediato»⁸³. Recentemente, nella sua “Introduzione” al volume *Il mondo sensibile e il mondo dell’espressione*, anche de Saint Aubert avrebbe posto l’accento sulla presenza di una non coincidenza, in tal caso nella strutturazione della vista binoculare a partire dalle due immagini monoculari; egli riterrebbe che «queste due immagini non sono vissute come due rappresentazioni poste in relazione a cose fatte (*après coup*), la loro unità è data attraverso la loro dualità, senza cancellarla, tramite la mediazione della nostra partecipazione carnale»⁸⁴.

⁸¹ F. Dastur, “Monde, chair, vision”, cit., p. 105

⁸² Cfr. H. Maldiney, “Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty”, cit., pp. 73, 87.

⁸³ J. Colette, “La réflexivité du sensible, une aporie phénoménologique”, cit., p. 44. Colette aggiunge nella medesima pagina un’altra indicazione in merito ad una lettura di Merleau-Ponty più attenta alla non coincidenza; dalla lettura della *Fenomenologia della percezione*, egli deduce quanto segue: «L’equivoco della riflessione e dell’irriflesso [...] conduce all’ontologia indiretta. L’equivoco è insuperabile [...]. L’essere non è mai altro che imminente» (ibidem).

⁸⁴ E. de Saint Aubert, “Conscience et expression. Avant-propos”, cit., p. 20 (corsivo mio). Sul medesimo tema si veda E. de Saint Aubert, “Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L’apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l’expression*”, *Chiasmi International*, 10, 2008, pp. 85-107.

Tuttavia, tali interpretazioni del pensiero merleau-pontiano dimostrano una certa generosità nei confronti del tema della non coincidenza, compiendo un'operazione di rimozione di quel presentimento o del desiderio di coincidenza che attraversa le pagine della *Fenomenologia della percezione*. In effetti, sin dalla concezione di una permanenza del corpo come orizzonte di possibilità di ogni esperienza, sino a giungere alla definizione della sensazione come comunione – che sembra rappresentare il punto di massima coincidenza tra senziente e sensibile, scavalcando ogni possibile distanza tra essi – Merleau-Ponty appare risolvere la non coincidenza all'interno di una coincidenza totale, o meglio di una confusione interna all'essere, tra senziente e sensibile.

Tale ipotesi prende corpo se si considera in particolare quanto sostenuto da Derrida nel testo *Toccare. Jean-Luc Nancy*, laddove, analizzando il doppio registro della tattilità che attraversa l'opera di Merleau-Ponty, egli dimostra che l'attenzione merleau-pontiana per la non coincidenza non apre un abisso nell'immediatezza, bensì che essa rientra a pieno titolo in una trattazione intuizionista del tatto. In effetti, Derrida non individua in questo movimento di non coincidenza l'elemento in grado di rompere la riflessività corporea che ha luogo nel toccarsi; al contrario, egli ritiene che tale gesto sia «pienamente intuizionista a sua volta, [poiché] reiscriverà negli stessi valori un'esperienza dello scarto, dell'inadeguazione, della distanza, dell'indirezione, della non-coincidenza»⁸⁵. Derrida si riferisce ai valori «dell'immediatezza originaria, della presentazione sensibile, della coincidenza, della “confusione”, della co-percezione» e così via⁸⁶. Tale lettura rende conto della tendenza che costantemente emerge dai testi merleau-pontiani, ovvero della presenza di quello che si è definito un doppio registro della tattilità e del toccarsi, diviso tra la confusione, ovvero l'indistinzione, e la coincidenza sempre parziale, perché imminente e mai pienamente realizzata.

Alla luce delle analisi derridiane, diviene evidente come tale duplicità tenda a risolversi inequivocabilmente in una medesima gestualità, ovvero in un'esperienza tattile che possa tener conto allo stesso tempo della coincidenza e della non coincidenza, perché orientata a sua volta da un desiderio di coincidenza. Pertanto, pur avendo intravisto la possibilità di una intangibilità assoluta, o probabilmente proprio per coprire tale alterità assoluta e riportarla all'interno di un discorso sul tatto improntato alla familiarità tra i

⁸⁵ J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 250.

⁸⁶ Ibidem.

toccanti⁸⁷, Merleau-Ponty descrive l'auto-affezione tattile a partire dalla coincidenza tra il senziente e il sensibile; per quanto tale coincidenza non possa essere che una coincidenza tra una coincidenza e una non coincidenza.

Nel "Divenire di Bergson"⁸⁸, un saggio successivo alla *Fenomenologia della percezione*, in quanto composto nel maggio del 1959, Merleau-Ponty offre la descrizione più evidente della tendenza costante verso la fusione e l'indivisione del toccato e del toccante, e dunque del sensibile e del senziente, che percorre la sua opera. Merleau-Ponty offre una sorta di sintesi della propria descrizione del rapporto tra la coincidenza e la non coincidenza, orientandosi verso una coincidenza parziale intesa come coincidenza capace di ricomprendere in sé la non coincidenza.

Merleau-Ponty avrebbe dedicato un saggio a Bergson perché, a suo dire, «Bergson era contatto con le cose»⁸⁹. In particolare egli afferma che Bergson sarebbe riuscito a portare alla luce il sapere assoluto che giace nella percezione, e dunque un sapere che è sotto gli occhi – e le mani – di tutti, ma di cui la filosofia non ha mai reso conto, preferendo ad esso una pura coincidenza dello spirito con se stesso – una forma di coincidenza disimpegnata dal rapporto al sensibile e che, per questo, Merleau-Ponty definisce «semplice»⁹⁰. La ricerca del sapere nella percezione invece consentirebbe la riscoperta di una coincidenza «parziale» – che Merleau-Ponty sostiene essere presente

⁸⁷ Dalla descrizione merleau-pontiana della tattilità come contatto tra membri appartenenti al medesimo corpo, di cui le due mani sono l'esempio più costante, risulta anche un certo pensiero della comunità e dell'essere in contatto, ovvero "con" gli altri. In tal senso le analisi di Merleau-Ponty rivelano una eco inaspettata nell'opera di Jean-Luc Nancy, in particolare nel volume *Essere singolare plurale*, laddove, in un capitolo dedicato alla "Misura del con", Nancy descrive il rapporto all'altro nei termini di una «simultaneità dello scarto e del contatto» (J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2001, p. 109). Tale definizione si pone in singolare analogia con la coincidenza tra una coincidenza e una non coincidenza individuata da Derrida nell'opera di Merleau-Ponty.

⁸⁸ Il testo in omaggio a Bergson è presentato da Merleau-Ponty alla fine del Convegno Bergson del 17-20 maggio 1959 e pubblicato per la prima volta in francese nel 1960; cfr. M. Merleau-Ponty, "Bergson se faisant", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1, 1960, pp. 35-45; ripreso in Id., *Segni*, cit., pp. 239-251. Per l'apporto di Bergson alla filosofia di Merleau-Ponty si veda R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, pp. 33-62; T. Toadvine, "Nature and negation: Merleau-Ponty's reading of Bergson", *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 107-117. In particolare Barbaras pone in luce il ruolo della coincidenza parziale richiamata da Merleau-Ponty nel "Divenire di Bergson", interpretando l'articolazione tra percezione e memoria ivi proposta in senso opposto a quanto presentato nella *Fenomenologia della percezione*. Barbaras indica che, se nella *Fenomenologia*, Merleau-Ponty propone «un dualismo sostanziale, [nel testo su Bergson] egli mette adesso l'accento sulla tensione tra l'orizzonte di una coincidenza e il fatto di una distanza [...]. [Pertanto], l'articolazione della percezione e della memoria rivelerebbe l'unità originaria di una distanza e di una prossimità, nominata dalla formula bergsoniana della coincidenza parziale» (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, cit., p. 57; traduzione e corsivi miei). Inoltre, Geraets indicherebbe in Bergson l'origine della selezione merleau-pontiana delle letture di Husserl: «questo orientamento bergsoniano avrebbe determinato in gran parte la lettura molto selettiva che Merleau-Ponty ha compiuto di Husserl» (T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 6; traduzione mia).

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, "Divenire di Bergson", cit., p. 240.

⁹⁰ Ivi, p. 241.

nell'opera bergsoniana, pur non indicando alcun riferimento ai testi di Bergson⁹¹.

Le argomentazioni presentate da Merleau-Ponty si sviluppano in un continuo rimando tra un pensiero della coincidenza e un pensiero del contatto, della prossimità, o anche un pensiero “come” tatto, un sapere capace di uscire da sé per toccare il mondo nell'esperienza «più stretta e più vicina possibile»⁹². Per una migliore comprensione di questo passaggio cruciale occorre rivolgersi direttamente al discorso merleau-pontiano, per seguirne i nessi e la logica talvolta paradossale. Merleau-Ponty sostiene quanto segue:

Il tempo è dunque me stesso, io sono la durata che colgo, la durata che coglie se stessa è in me. E sin d'ora noi *siamo nell'assoluto*. Strano *sapere assoluto*, perché noi non conosciamo né tutti i nostri ricordi, né tutto lo spessore del nostro presente, e perché *il mio contatto con me stesso è “coincidenza parziale”*: una parola che Bergson adopererà frequentemente, e che in verità costituisce un problema. In ogni caso, quando si tratta di me, *il contatto è assoluto proprio perché è parziale*, io conosco come nessun altro la mia durata proprio perché *sono preso in essa, ne ho l'esperienza più stretta e più vicina possibile* proprio perché questa durata mi supera. Il sapere assoluto non è sorvolo, ma *inerenza*. [...] Poiché qui *io coincido con una non-coincidenza*, l'esperienza è suscettibile di estendersi al di là dell'essere particolare che io sono. L'intuizione della mia durata è l'apprendimento di un modo generale di *vedere*, il principio d'una specie di “riduzione” bergsoniana. [...] L'intuizione non è più decisamente coincidenza semplice o fusione: si estende fino a certi “limiti”.⁹³

Questa coincidenza parziale renderebbe possibile la comprensione di una coincidenza più profonda, ovvero di un contatto con se stessi che darebbe luogo ad una coincidenza con una non coincidenza, dunque una coincidenza comprensiva di ciò che ad essa dovrebbe sottrarsi – e di conseguenza comprensiva di ciò che dovrebbe sottrarsi al contatto. Eppure, nel pensare una coincidenza ricomprensiva della non coincidenza, egli tramuterebbe la “coincidenza parziale” in una forma di coincidenza totale, dunque assoluta; in effetti, Merleau-Ponty definisce tale coincidenza parziale come un «contatto

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem (corsivi miei, ad eccezione di “vedere” e “perché”). Dal saggio “L'esistenzialismo in Hegel”, è possibile trarre delle indicazioni supplementari circa l'idea di un sapere assoluto come contatto assoluto, ossia come movimento teleologico della coscienza verso la ricomprensione della dimensione originaria dell'esistenza e come contatto di tra la coscienza e il mondo, in opposizione al contatto semplice in cui il soggetto puro pensa se stesso. In particolare, ciò emerge da quanto segue: «Il *sapere assoluto* che conclude l'evoluzione dello spirito-fenomeno, in cui *la coscienza s'identifica infine alla sua vita spontanea e riprende possesso di sé*, non è forse una filosofia ma piuttosto una maniera di vita. [...] Qui l'esperienza *non è più soltanto* come in Kant il nostro *contatto puramente contemplativo* con il mondo sensibile» (cfr. M. Merleau-Ponty, “L'esistenzialismo in Hegel”, in Id., *Senso e non senso*, cit., pp. 88-89; corsivi miei, ad eccezione di “sapere assoluto”).

assoluto» che darebbe luogo ad un «sapere assoluto»⁹⁴. Egli pensa dunque tale sapere come un contatto, come contatto tra la riflessione e il preriflessivo, ovvero un sapere che condurrebbe alla ricomprensione dello spessore del mondo da cui esso stesso ha tratto origine.

Merleau-Ponty stabilisce dunque una distinzione tra differenti tipologie di coincidenza; in particolare egli si oppone ad un'idea di intuizione come coincidenza semplice o fusione, intendendo con ciò il sapere e il contatto puro di un soggetto disincarnato. Al contempo, egli propone un contatto integrale, ovvero un contatto assoluto del soggetto corporeo a se stesso, reso possibile appunto dalla profonda aderenza che lega una siffatta coscienza al mondo. Solo tramite un soggetto incarnato, che ha conoscenza del mondo perché vi inerisce, essendo «conficcato» in esso⁹⁵, è possibile attingere una coincidenza totale – egli la definisce parziale, riferendosi a Bergson, ma ammette egli stesso la problematicità di tale espressione. In effetti, la coincidenza verso cui Merleau-Ponty ritiene debba orientarsi la riflessione è una coincidenza totale o integrale, nel senso di un contatto assoluto in cui «io coincido con una non-coincidenza»⁹⁶.

Pertanto, le interpretazioni che leggono nella filosofia di Merleau-Ponty, in particolare nella sua considerazione della tattilità e del contatto tra toccante e toccato, una radicale non coincidenza e una intangibilità assoluta non sembra riescano a fornire una spiegazione per la tendenza merleaupontiana verso un contatto o un sapere assoluto. Permane al cuore del discorso di Merleau-Ponty un intuizionismo tattile, ovvero il desiderio di una reversibilità infinita e infinitamente possibile. Anche laddove Merleau-Ponty pensa una parzialità del contatto, egli non dichiara l'impossibilità di un contatto assoluto, bensì mantiene aperta la possibilità, *de iure*, di una coincidenza immediata e dunque la possibilità di attingere in piena intuizione l'origine vivente della percezione. L'origine appare all'orizzonte, ma non per questo fuori portata per la mano dell'uomo, o ancora per la mano del filosofo.

In tale quadro si inserisce il commento di Derrida al passo merleaupontiano estratto dal saggio “Divenire di Bergson”; poiché egli sottolinea appunto il gesto

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002; tr. it. a cura di S. Ménasé, *Conversazioni*, Milano, SE, 2002, p. 29. Merleau-Ponty descrive la relazione del soggetto al mondo nei seguenti termini: «E qui per la prima volta ci imbattiamo nell'idea che l'uomo non è uno spirito e un corpo, ma uno spirito con un corpo, e che egli accede alla verità delle cose solo perché il suo corpo è come conficcato in esse» (ibidem). Il volume *Conversazioni* raccoglie i dattiloscritti preparati da Merleau-Ponty per un ciclo di sette interventi trasmessi alla radio tra l'ottobre e il novembre del 1948, nel corso della trasmissione “Heure de culture française”; cfr. S. Ménasé, “Avvertenza”, in M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., pp. 11-12.

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, “Divenire di Bergson”, cit., p. 241.

intuizionista che anima la considerazione merleau-pontiana del contatto e della coincidenza come contatto. In effetti, Derrida sostiene quanto segue:

anche quando [Merleau-Ponty] riconosce la “non-coincidenza” o la “coincidenza parziale”, come fa sempre più spesso in tutti gli ultimi suoi scritti, anche quando nega che l’intuizione sia “coincidenza semplice o fusione”, si noterà che *mantiene il principio di una intuizione e anche di una intuizione di coincidenza*. Anche con una “non coincidenza”, “*io coincido*” ancora. È quanto Merleau-Ponty chiama, come abbiamo appena letto, “sapere assoluto”.⁹⁷

La *Fenomenologia della percezione* è attraversata da una teleologia dell’intuizione come coincidenza, e ciò è emerso con particolare evidenza nel confronto con la descrizione merleau-pontiana dell’esperienza inerente il reciproco toccarsi delle mani. Il ruolo che il tatto svolge nell’opera e il toccarsi toccante hanno mostrato la tendenza merleau-pontiana verso il radicamento del pensiero nel sensibile, ossia nell’irriflesso, come si evince in particolar modo dalla riflessività corporea, o meglio da quella specie di riflessione descritta da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* e puntualmente ripresa da Merleau-Ponty. tramite questa riflessività Merleau-Ponty cercherebbe di superare una concezione metafisica della coincidenza, eppure, come si è visto, il tentativo di ricomprendere il sensibile nella riflessione non avrebbe che prodotto una filosofia della coincidenza ancor più radicale, come si evince dalla descrizione di una coincidenza tra una coincidenza con una non coincidenza. È un pensiero dell’aderenza al mondo e della prossimità che pervade le analisi merleau-pontiane della riflessività tattile; per cui si potrebbe dire che è ancora la prossimità, il contatto assoluto che egli tenta di mostrare tramite un sapere che si vuole a sua volta assoluto.

In tale orizzonte, Merleau-Ponty pensa il rapporto al mondo in termini puramente auto-affettivi, poiché egli estende la riflessività corporea, per mezzo del corpo proprio, all’intero sensibile, definendo il rapporto tra di essi come un sistema organico sorretto da una comunicazione pre-linguistica. Tale comunicazione è a sua volta immediata e orientata dalla mano dell’uomo, che funge da punto di contatto e di intreccio – o meglio di riscoperta dell’intreccio originario tra il mondo e il soggetto. In effetti, il movimento della mano verso il mondo si staglia dalle pagine della *Fenomenologia della percezione* divenendo il gesto al cuore dell’auto-riconoscimento e dell’auto-affezione di una totalità sensibile-senziente.

⁹⁷ J. Derrida, *Toccare*. Jean-Luc Nancy, cit., p. 188, n. 19 (corsivi miei).

Affinché si possa pensare l'originaria inerenza al mondo è necessario che la mano si diriga verso di esso; in particolare, rendendosi portatrice di un movimento esplorativo, la mano diviene la figura archetipica del rapporto tra corpo proprio e mondo e la prossimità tra essi. In effetti, Merleau-Ponty indica che «non ci sarebbe contatto determinato senza un movimento della mano»⁹⁸, così come non vi sarebbe alcuna sensazione se il corpo non si adattasse all'oggetto da percepire.

Tuttavia, il pensiero di una relazione di prossimità tra il corpo proprio e il mondo, come la descrizione della mano come figura archetipica del contatto tra essi, necessitano di un ripensamento della corporeità, che Merleau-Ponty definisce, indicando implicitamente l'importanza congiunta della percezione e del movimento, come un veicolo per mezzo del quale è possibile percepire il mondo. Egli si esprime come segue:

[il corpo] è il *veicolo* di tutti i miei rapporti con il mondo. Io non sono in quanto ho un corpo, pura coscienza, ma io *sono preso (engagé)* nel mondo per mezzo di questo corpo grazie al quale percepisco. Io non conosco solamente il mondo [...], io sono al mondo. La filosofia ha [dunque] il ruolo di farci ritrovare questo *legame al mondo che precede il pensiero* propriamente detto.⁹⁹

Merleau-Ponty si orienta dunque verso la comprensione del contatto assoluto come radicamento originario del corpo proprio nel mondo. In virtù di tale intreccio, e a partire dalla percezione come luogo di manifestazione di tale rapporto, si può afferrare riflessivamente lo strato originario dell'esperienza, abbandonando la coincidenza semplice verso cui si è diretta la filosofia come riflessione astratta e come mera rappresentazione del mondo.

5. L'esemplarità della mano nella relazione del corpo proprio al mondo

Pertanto, la riflessione deve pensare a partire dal corpo proprio o «mio corpo» – per seguire alla lettera il testo merleau-pontiano –, senza recidere il legame originario ad esso, poiché il corpo funge da condizione di possibilità per la manifestazione prospettica

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 293.

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, “Le mouvement philosophique moderne”, in Id., *Parcours, 1935-51*, cit., p. 66 (traduzione e corsivi miei). Si tratta di un'intervista rilasciata a David Gougelet, originariamente pubblicata in *Carrefour*, 92, 23 Maggio 1946, p. 6.

degli oggetti¹⁰⁰. Il corpo proprio, con cui il soggetto è in una relazione di contatto assoluto, in una coincidenza che si dà nello spessore; ebbene questo corpo funge da garanzia per la coesistenza del mondo e fonda la fede in esso, riverberando in tutti gli oggetti «la pulsazione della sua durata» – in analogia con quanto emerso dal “Divenire di Bergson”¹⁰¹. In un contesto così delineato, il corpo diviene lo strumento, o meglio l’organo di comunicazione con il mondo, mentre quest’ultimo diviene l’orizzonte latente di ogni possibile manifestazione cosale. Dunque il corpo proprio pulsa nel mondo, riflettendo nella generalità di quest’ultimo la propria pulsazione; per questo Merleau-Ponty propone un’analogia tra la relazione che il corpo proprio intrattiene con il mondo e la relazione che il cuore ha con l’organismo. In effetti, nel descrivere la relazione di coesistenza e di implicazione tra essi, egli si esprime come segue: «*Il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell’organismo: mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema*»¹⁰².

Merleau-Ponty manifesta metaforicamente il sistema unitario che tiene insieme, in un ritmo pensato nei termini di un battito cardiaco, il corpo proprio e il mondo. In tale contesto, egli attribuisce al corpo proprio un carattere trascendentale, poiché esso fungerebbe da condizione di possibilità per la permanenza relativa degli oggetti. Per questa ragione, sostiene Merleau-Ponty, il manifestarsi o il ritrarsi degli oggetti del mondo avverrebbe sullo sfondo di un’originaria presenza, assolutamente permanente, una «presenza primordiale», costituita dal campo di presentazione inaugurato dal corpo proprio e da esso dominato¹⁰³. Tale sarebbe la peculiarità del corpo proprio, ovvero di un corpo come elemento invariante della percezione. Merleau-Ponty ne descrive la permanenza nei seguenti termini:

se è permanente, lo è di una *permanenza assoluta* che serve da sfondo alla permanenza relativa degli oggetti suscettibili di eclissi, degli autentici oggetti. La presenza e l’assenza degli oggetti

¹⁰⁰ Per quanto concerne la presenza dell’espressione “mio corpo” nel testo merleau-pontiano si rimanda a de Saint Aubert, il quale individua in questa locuzione il debito di Merleau-Ponty nei confronti della corporeità descritta da Gabriel Marcel, piuttosto che nei confronti del corpo vivo (*Leib*) husserliano. Nello specifico, il legame che de Saint Aubert stabilisce tra la definizione del corpo di matrice marceliana e lo sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty emerge anche da quanto segue: «Con Gabriel Marcel, Merleau-Ponty forgia le sue prime armi contro l’ontologia cartesiana dell’oggetto. La problematica marceliana dell’*incarnazione* l’orienta già verso una riabilitazione ontologica dell’esperienza sensibile, e la sua affermazione centrale – «io sono il mio corpo» – pone la prima base per un futuro pensiero della carne» (E. de Saint Aubert, “Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: Illusions et rééquilibres”, *Revue germanique internationale*, 13, 2011, p. 63).

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144.

¹⁰² Ivi, p. 278 (corsivi miei).

¹⁰³ Ivi, p. 143.

esterni non sono se non variazioni, all'interno di un campo di *presenza primordiale*, di un dominio percettivo sui quali *il mio corpo ha potere*.¹⁰⁴

Dal punto di vista merleau-pontiano, dunque, il corpo proprio fungerebbe da centro dell'orientazione nel mondo, proponendo un continuo scambio con esso. Merleau-Ponty afferma infatti che non vi sarebbe percezione se non a partire da una corporeità incarnata orientata motorialmente verso il campo percettivo, da cui essa riceverebbe delle sollecitazioni. Percezione e movimento si danno in un medesimo fenomeno, come si evince da un passo del corso su *L'union de l'âme et du corps* in cui Merleau-Ponty chiarifica la propria posizione circa la relazione tra la coscienza e il movimento. Merleau-Ponty dichiara quanto segue:

Si fa presto a dire: "soggetto motorio o soggetto pensante", *come se* essi fossero i termini di un'alternativa. Biran non ha ricondotto la coscienza alla motilità, ma ha *identificato la motilità e la coscienza*. Il *fatto primitivo* è la coscienza di una *relazione irriducibile* tra due termini a loro volta irriducibili. [...] Ciò non è né un fatto interiore, né un fatto esteriore: è la coscienza di sé come rapporto dell'io a un altro termine.¹⁰⁵

Dunque, approfondendo la relazione tra la motilità e la percezione, Merleau-Ponty equipara, nella scia di Maine de Biran, la coscienza alla motilità. Merleau-Ponty pensa la relazione del soggetto motorio al mondo come una relazione irriducibile e primitiva in cui essi sono indistinguibili. Si ritiene che la lettura dell'irriducibilità della relazione che egli fornisce sia indirizzata verso la fusione tra i due termini della percezione, ossia il soggetto e il mondo; una fusione che egli garantisce a partire dalla mano e dalla prossimità

¹⁰⁴ Ibidem (corsivi miei).

¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, cit., p. 50 (traduzione e corsivi miei). Ancora in riferimento a Maine de Biran, Merleau-Ponty descrive la relazione tra percezione e movimento nei seguenti termini: «In altre parole, vi è reciproca implicazione della volontà e della percezione, il che non significa che Biran le riduca l'una all'altra. Cosa vuol dire tale implicazione reciproca? Che occorre riformare la teoria della percezione. [...] Percepire è orientarsi verso una cosa, intenzionarla. Agire è porre in un movimento una intenzione dotata di senso. Ciò esige che la conoscenza sia un "modo di comportarsi verso..." e che l'azione sia integrata all'io percipiente. Biran parla nello stesso senso di un caso di paralisi completa, in cui l'individuo non ha più il sentimento di esistenza. Ciò che egli vuole farci comprendere, è la mancanza di differenza tra muovere il proprio corpo e percepire» (ivi, p. 58; traduzione mia). Per quanto concerne, in Maine de Biran, la relazione tra movimento e percezione come unica esperienza si veda P. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in Id., *Œuvres*, vol. II, Paris, Vrin, 1987. Biran indica la presenza di una «identità originaria o l'identità primordiale delle due forze sensitiva e motoria», che egli descrive metaforicamente nel seguente modo: «l'attività [...] si riattacca immediatamente alla facoltà del *muovere*, che deve essere distinta da quella di *sentire*, come si distingue un ramo principale dal tronco dell'albero, o piuttosto come due alberi gemelli che si tengono e si confondono nel medesimo ceppo» (ivi, pp. 135-136; traduzione mia).

perceptiva che essa garantisce nel venire a contatto con gli oggetti. Il corpo dunque struttura i dati già a livello periferico, seguendo un processo che non può essere descritto a distanza, ma che richiede l'aderenza e il contatto al percepito. Ed essendo la mano, l'organo di cui Merleau-Ponty si serve come metonimo del movimento verso il mondo e della percezione in prossimità, si potrebbe affermare che, dirigendosi verso il mondo, il corpo proprio strutturi i dati sulla punta delle dita. In effetti, Merleau-Ponty ritiene comprensibile tale fenomeno riferendosi «per esempio, alla maniera in cui la mia mano circonviene l'oggetto che tocca percorrendo gli stimoli e delineando essa stessa la forma che sto per percepire»¹⁰⁶. Vi è una coscienza che si diffonde nel corpo proprio e rende possibile la strutturazione dei dati esterni ad esso; per comprenderla occorre agire nel corpo sperando in prima persona il modo in cui essa si rivolge al mondo. Per questo nell'atto percettivo l'occhio, la mano o il corpo proprio in generale, non si danno mai come oggetto in relazione ad un oggetto esterno, piuttosto la loro relazione è pensabile nei termini di «un cammino verso il reale»¹⁰⁷. Date queste premesse, l'unità dell'oggetto percepito sarebbe impensabile senza la mediazione dell'esperienza corporea, poiché i vari aspetti oggettuali, definiti da Husserl «adombramenti (*Abschattungen*)», sono tenuti insieme da un fascio di «corrispondenze (*correspondances*)» propagantesi dal corpo fenomenico¹⁰⁸. Pertanto il percepito, preso nello scambio con il corpo proprio percipiente, non potrebbe manifestarsi come un'oggettività pura, giacché un *eidos* totalmente staccato dalla sua origine percettiva sarebbe un'astrazione assoluta, dunque impalpabile ed invisibile per un corpo proprio.

In effetti, giacché Merleau-Ponty individua all'origine vivente della percezione il rapporto di reciproca inerenza tra il soggetto corporeo e il mondo, egli indica il carattere del primo contatto al mondo, dell'ancoraggio originario ad esso tramite un sensibile in particolare, come un'esperienza fondamentalmente ambigua. Dunque, un determinato oggetto mondano che emerge come figura dal campo percettivo, proponendo un ancoraggio alla mano dell'uomo, manifesta i tratti di «una essenza ancora ambigua ma già incomparabile»¹⁰⁹. In tal senso, Merleau-Ponty afferma che nel rivolgersi ad un oggetto, rispondendo alla sollecitazione da esso proveniente, si coglie originariamente il modo singolare che un'esistenza ha di essere al mondo, piuttosto che un universale assolutamente puro, chiaro e distinto. Conseguentemente, dal campo percettivo verso cui

¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 124.

¹⁰⁷ Ivi, p. 367.

¹⁰⁸ Ivi, p. 279.

¹⁰⁹ Ivi, p. 369.

si rivolge il corpo proprio emerge un oggetto che esprime un senso latente che diviene evidente, seppur ambigualmente, prima che si possa o che ci sia la necessità di definirlo tramite un atto categoriale.

Ciò che permane invariabile, nel variare dei campi percettivi, e che è pensabile nei termini di una presenza assoluta è il corpo. Infatti, la permanenza del corpo proprio nella percezione – cui Merleau-Ponty si riferisce nei termini di «una permanenza dalla mia parte»¹¹⁰ – ne rende impensabile l'assenza; poiché se da un lato esso si trova, in quanto sensibile, «in fondo alle nostre dita o ai nostri sguardi», dall'altro essi sembrano sottrarsi ad una completa esplorazione e permanere come il limite della percezione, ovvero come un sensibile peculiare, in quanto esso si costituisce come un sensibile soggettivo. In tal senso Merleau-Ponty si riferisce al corpo proprio affermando che «esso è *con me*»¹¹¹.

Merleau-Ponty mantiene dunque un carattere trascendentale alla corporeità, per quanto sia evidente il tentativo, seppur allo stato embrionale nella *Fenomenologia della percezione*, di oltrepassare la fenomenologia husserliana del corpo vivo verso la definizione di una ontologia carnale e dell'allargamento del campo di presentazione, della presenza assoluta del sensibile in generale, cui Merleau-Ponty giunge con la nozione di carne. Tale processo si svolge parallelamente alla metaforizzazione tattile della vista, grazie alla quale Merleau-Ponty ricomprende anche il proprio corpo proprio all'interno di un orizzonte di manifestatività assoluta. Il corpo proprio diverrebbe dunque completamente percepibile in quanto preso in una intersoggettività carnale, in una sensibilità onnicomprensiva¹¹².

Tuttavia, come si è accennato, nella *Fenomenologia della percezione* il corpo proprio conserva il proprio carattere trascendentale, particolarmente evidente a partire dal modo in cui Merleau-Ponty descrive la permanenza del corpo proprio come condizione di manifestazione di un campo fenomenico su cui il esso ha potere. In effetti, Merleau-Ponty

¹¹⁰ Ivi, p. 141.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² In effetti, Merleau-Ponty ritorna sulla differenza tra il tatto e la vista soprattutto in “Il filosofo e la sua ombra” e in *Il visibile e l'invisibile*, approfondendo una tendenza all'unitarietà del sentire annunciata nella *Fenomenologia della percezione* ma non pienamente sviluppata. In questi testi tardi si assiste ad un mutamento di prospettiva nei confronti della relazione tra i sensi; in particolare Merleau-Ponty arriva a pensare la simmetria tra il toccarsi e il vedersi, sconfessando l'argomento husserliano dello specchio come medium. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 155: «il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora se stesso: c'è un *narcisismo fondamentale* di ogni visione [...] cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di *reciprocità* e non si sa più chi vede e chi è visto. È proprio questa *Visibilità*, questa *generalità del visibile in sé*, questo anonimato innato di Me stesso che prima chiamavamo *carne*» (corsivi miei). Si evince dunque il passaggio ad una visibilità generale, a quello che si potrebbe chiamare un narcisismo dell'essere, in cui vedente e visto sono presi nella medesima visibilità carnale. Con il passaggio all'ontologia carnale il rapporto di immediatezza e prossimità, che nelle pagine della *Fenomenologia della percezione* sembra propendere in favore del tatto, viene esteso anche alla vista.

indica nel corpo proprio l'origine di un determinato punto di vista sul mondo, giacché «io osservo gli oggetti esterni con il mio corpo, *li maneggio, li ispeziono, ne faccio il giro*»¹¹³. Tale citazione rende evidenti due istanze fondamentali nel ripensamento merleau-pontiano della corporeità: da un lato, l'emergere di un'intenzionalità motoria nel rapporto alle cose, dall'altro l'associazione tra tale intenzionalità e la mano¹¹⁴. In effetti, Merleau-Ponty pone notevole enfasi sul ruolo della tattilità intesa come rapporto tattile agli oggetti, i quali si costituiscono come *manipulanda*¹¹⁵.

Tale caratterizzazione verrebbe ad aggiungersi, o meglio ad integrarsi con il ricorso alla tattilità nella costituzione del corpo in quanto corpo proprio, al contempo sensibile e senziente. Il movimento diretto verso il proprio corpo, nello specifico il movimento della propria mano destra verso la propria mano sinistra, funge così al contempo da origine per una corporeità incarnata e da modello per il rapporto al mondo. Nel percorso così delineato da Merleau-Ponty è possibile vedere l'anticipazione dell'estensione dell'archetipico rapporto auto-affettivo esemplificato dal reciproco toccarsi delle mani in direzione dell'intero sensibile, il quale, già nella *Fenomenologia della percezione*, si caratterizza come luogo di una auto-afezione diffusa. Merleau-Ponty traspone così all'intero mondo sensibile il rapporto che in Husserl contraddistingue esclusivamente il corpo vivo con se stesso, ovvero l'immediato contatto con sé, il sentirsi

¹¹³ Ivi, p. 142 (corsivo mio).

¹¹⁴ Renaud Barbaras individua nell'intenzionalità motoria, per come essa è descritta nella *Fenomenologia della percezione*, il superamento della struttura intenzionale husserliana che pensa la percezione sulla base di un contenuto sensibile per mezzo di un'apprensione intenzionale. Nello specifico, Barbaras afferma quanto segue: «Così, sebbene riconosca l'importanza delle cinestesi, Husserl mantiene nondimeno la scissione tra le sensazioni esponenti e le sensazioni cinestetiche, scissione che corrisponde a quella della qualità e dello spazio propriamente detto. Il riconoscimento delle cinestesi che, in qualche modo, aprono alla trascendenza, non rimette in questione, ai suoi occhi, la descrizione dell'esperienza in termini di *data* sensibili animati da un'apprensione. Al contrario, la caratterizzazione delle cinestesi è solidale con quella dell'apprensione costituente. [...] È precisamente questa distinzione che Merleau-Ponty ricusa: ai suoi occhi, la motricità essenziale del soggetto fa esplodere il quadro dell'analisi husserliana mettendo in questione l'originarietà del *datum* sensibile. Egli nota, per esempio, a proposito del toccare: “la carne, il *Leib* non è una somma di *toccarsi* (di ‘sensazioni tattili’), ma nemmeno una somma di sensazioni tattili + delle ‘cinestesi’, è un ‘io posso’”. La formula che abbiamo evocato all'inizio, deve quindi essere intesa in un senso forte: il percepire non si comprende se non a partire dalla motricità, la verità del *Wahrnehmen* risiede nel *Sich bewegen*, la coscienza percettiva è originariamente coscienza motrice» (cfr. R. Barbaras, “Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty”, cit., p. 113-114). Per la citazione merleau-pontiana nel saggio di Barbaras, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 267. Barbaras legge nella filosofia della percezione di Merleau-Ponty l'oltrepassamento della coscienza costituente, e a sostegno della propria lettura riporta l'esemplarità del tatto e del toccarsi – da cui si evince dunque la centralità dell'auto-afezione tattile nell'impalcatura teorica merleau-pontiana.

¹¹⁵ La caratterizzazione degli oggetti circostanti come dei “manipulanda” corrobora la tesi secondo cui la fenomenologia merleau-pontiana, così legata alla mano e alla mano dell'uomo, si costituisca essenzialmente come una antropologia. Si veda in merito J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 261: «questa fenomenologia della percezione è una antropologia: essa lascia in ombra sia i problemi dell'animalità sia quelli dell'ominazione».

che si esperisce grazie alla diffusione sulla superficie corporea delle sensazioni tattili localizzate¹¹⁶.

L'estensione del campo di presenza all'intero sensibile è il risultato di un processo che parte dal corpo e dalle mani, dal loro intenzionare nel movimento una serie di oggetti che restano sempre – ciò si evince da ciò che Merleau-Ponty sostiene riguardo i *manipulanda* – a portata di mano. Per quanto essi siano all'orizzonte del campo percettivo, o arretrino nell'orizzonte anonimo della percezione inattuale, Merleau-Ponty non pone in dubbio la possibilità di orientare il corpo proprio per attingerli, dunque per toccarli.

Infatti, Merleau-Ponty descrive l'insieme delle cose che circondano il corpo proprio come un insieme di enti potenzialmente manipolabili, egli infatti scrive quanto segue:

Per mezzo del mio corpo, come *potenza di un certo numero di azioni familiari*, posso quindi *installarmi nel mio mondo* circostante come insieme di *manipulanda*, senza cogliere né il mio corpo né il mio mondo circostante come oggetti in senso kantiano, cioè come sistemi di qualità collegate da una legge intelligibile, come entità trasparenti, libere da ogni aderenza locale o temporale e pronte per la denominazione o almeno per un gesto di designazione. C'è *il mio braccio* come supporto di questi atti che conosco bene, *il mio corpo come determinata potenza di azione* di cui *conosco in anticipo* il campo o la portata, c'è il mio mondo circostante come l'insieme dei possibili punti d'applicazione di questa potenza.¹¹⁷

L'orizzonte di tangibilità degli oggetti manipolabili consente di chiarire anche il ruolo attribuito da Merleau-Ponty alla coscienza come facoltà che orienta la motilità corporea, che agisce nel corpo vivo, e che attraverso quest'ultimo costituisce il punto di origine per un campo di potenzialità motorie. Merleau-Ponty in tal senso si riferisce alla determinazione husserliana del soggetto come “Io posso” piuttosto che come “Io penso” – in tal senso trova giustificazione anche il riferimento critico alla filosofia meramente

¹¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 151: «Ma questa *diffusione*, questo muoversi, è appunto qualcosa di essenzialmente diverso dall'*estensione* nel senso di quelle determinazioni che caratterizzano la *res extensa*». Pertanto, Husserl distingue l'estensione delle determinazioni materiali nella *res extensa*, che egli indica con il termine *Ausdehnung*, dalla diffusione che inerte le sensazioni tattili localizzate – che Husserl indica con i termini *Ausbreitung* e *Hinbreitung*, le quali si diffondono sulla mano, dunque lungo una superficie estesa, eppure secondo una diffusione essenzialmente psichica, ovvero una diffusione inestesa. Dunque, mentre da un lato le note caratteristiche della cosa percepita si danno nello spazio tramite adombramenti, dall'altro le sensazioni tattili si localizzano immediatamente nel corpo.

¹¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 159 (corsivi miei, ad eccezione di “manipulanda”).

riflessiva e all'idea della coscienza come luogo preposto ad una mera attività cogitativa di sintesi.

Merleau-Ponty sottolinea il ruolo della motilità – e del movimento esplorativo della mano che come diviene sempre più evidente funge da metonimia per l'intera motilità corporea – descrivendola come la forma originaria di intenzionalità. È possibile individuare questi nessi tematici nel testo merleau-pontiano, particolarmente laddove si legge quanto segue:

Queste delucidazioni ci permettono infine di comprendere inequivocabilmente *la motilità come intenzionalità originale*. Originariamente la coscienza non è un “io penso che”, ma un “io posso”. [...]. *Nel gesto della mano* che si dirige verso un oggetto è racchiuso un riferimento all'oggetto non come oggetto rappresentato, ma come quella cosa molto determinata verso la quale *ci proiettiamo*, presso alla quale *siamo anticipatamente*, che *stringiamo dappresso*. La coscienza è *l'inerire alla cosa* tramite il corpo [...] e muovere il proprio corpo significa protendersi verso le cose attraverso di esso, significa lasciarlo rispondere alla loro sollecitazione.¹¹⁸

¹¹⁸ Ivi, p. 193. Merleau-Ponty riprende la caratterizzazione husserliana del corpo vivo come organo di volizione portatore di potenzialità motorie. Tale qualità corporea è emersa, come si è visto, nelle *Meditazioni cartesiane*, laddove Husserl nota che «io posso percepire una mano per mezzo di un'altra», individuando la possibilità per il corpo vivo soggettivo di rivolgersi percettivamente e motorialmente verso se stesso (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 107; corsivo mio). Tale possibilità rientra nella definizione husserliana del corpo vivo e delle suo differire dagli altri oggetti del mondo cosale-naturale poiché esso può muoversi spontaneamente e nell'unità vissuta tra percezione e movimento. In effetti, Husserl ne offre la seguente descrizione: «Il ruolo privilegiato del corpo vivo come campo di localizzazione è il presupposto delle altre particolari caratteristiche del corpo vivo [...], in particolare di questa: che esso [...] è *organo del volere*, *l'unico oggetto* che la volontà del mio io puro *possa muovere liberamente* e spontaneamente [...]; per esempio: la mia mano, mossa spontaneamente e immediatamente, spinge, afferra, solleva, ecc. [...] Giacché solo i corpi vivi possono essere mossi spontaneamente e immediatamente (“liberamente”), e ciò attraverso l'io libero e la sua volontà, che al corpo vivo ineriscono. [...] Pertanto] questo io ha la “facoltà” (“io posso”) di muovere liberamente questo corpo vivo, oppure gli organi in cui esso si articola, e per mezzo loro percepire un mondo esterno» (E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 154). Si noti già in Husserl il ricorso esemplare alla mano, e alla mano come organo del tatto, in quanto mossa immediatamente in vista dell'afferramento oggettuale. Inoltre, Husserl ritiene che sia intuitivamente evidente la caratterizzazione del corpo vivo come «organo di movimento», poiché «nel corpo vivo la psiche, il soggetto psichico, ha le proprie sensazioni; nel corpo vivo *il soggetto si muove*, e attraverso questo movimento compie certe operazioni nel mondo materiale (*io mi muovo – io muovo qualche cosa*)» (ivi, p. 488; corsivi miei). Husserl si esprime in termini analoghi in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, laddove descrive il soggetto fenomenologico in quanto «Io uomo (*Ich-Mensch*)», ossia un soggetto empirico cui inerisce un corpo vivo che funge da centro di orientamento intorno a cui si costituisce il mondo spazio-temporale. Husserl descrive questo soggetto corporeo non più come un “Io penso”, ma come un “Io faccio” e “Io muovo”, poiché «il “mio corpo”» è l'unico oggetto che «io “muovo”, in cui e attraverso cui “io agisco”, che io “animo”» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 188, 236). Il riferimento merleau-pontiano potrebbe tuttavia non essere esente da contaminazioni. In effetti, Derrida indica che la lettura dell’“io posso” compiuta da Merleau-Ponty sarebbe debitrice anche della tradizione biraniana, della quale tuttavia sembrerebbe tralasciare un pensiero più attento allo sforzo: «Merleau-Ponty si rifà allora, spesso per avvalersene, a Husserl. Ma una certa tradizione biraniana non è incompatibile con questo pensiero dell'intenzionalità motrice come pensiero d'un potere, d'una forza dello sforzo, e d'un io che si rapporta a se stesso nell'esperienza dell’“io posso”» (J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 189).

Dunque, il gesto della mano verso il mondo non è orientato da un'intenzionalità cosciente, ovvero da un atto di rappresentazione. L'obiettivo oggettuale resta piuttosto una cosa, un ente estremamente determinato verso cui si dirige un'intenzione di movimento eminentemente pratica e con cui il soggetto si trova in un rapporto originario, poiché entrambi appartengono al medesimo mondo – essendo presi in un sistema, come testimoniato dalla metafora cardiaca precedentemente rintracciata.

Il movimento avviene in modo pre-riflessivo e conduce al contatto con la cosa, ovvero il gesto della mano verso l'oggetto è un proiettarsi su di essa per afferrarla, per stringerla, come emerge letteralmente dal testo di Merleau-Ponty. La mano che si muove verso l'oggetto – si tenga presente che laddove parla di oggetto in questo contesto Merleau-Ponty non fa riferimento al *Gegenstand*, ma alla cosa nel senso del *das Ding* – inerisce ad esso, dunque al contempo afferra l'oggetto ed è da esso afferrata. Si ha un contatto reciproco, una reciproca aderenza in un unico gesto. Per tale ragione, la descrizione della percezione e della tattilità presentata da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* appare già orientata verso un rapporto di coincidenza fusionale, ossia di confusione nell'unico movimento, al contempo attivo e passivo.

A testimonianza del rapporto attivo e passivo allo stesso tempo che si instaurerebbe tra il soggetto corporeo e il mondo, Merleau-Ponty ha indicato che è l'oggetto a svelarsi nella percezione, mostrandosi ed entrando in correlazione con il movimento e con il progetto motorio. Di conseguenza, l'esperienza del corpo proprio e l'esperienza della cosa si offrirebbero in un sol gesto, poiché esse sarebbero come le «due facce del medesimo atto»¹¹⁹; un atto che Merleau-Ponty, nella scia di Husserl, pensa come connessione ante-predicativa. Infatti, Merleau-Ponty individua nei rapporti tra le parti del corpo e tra esse e gli oggetti una connessione pensata a partire dall'intenzionalità fungente o vivente – di cui egli si serve per portare a compimento il progetto husserliano di radicamento del trascendentale nel mondo della vita¹²⁰.

Inoltre, nella descrizione merleau-pontiana dell'intenzionalità motoria, occorre notare il moltiplicarsi di un lessico della prossimità, e di una prossimità estesa anche a ciò che non appare prossimo, una prossimità che ricopre la distanza interposta tra la mano e l'oggetto che la sollecita. Ciò accade perché della prossimità si ha anticipazione, come è

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 279.

¹²⁰ Cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 149. Sul ruolo assunto dall'intenzionalità vivente come modalità intenzionale a partire da cui Husserl abbia cercato di superare lo schema apprensione–contenuto apprensionale, con particolare riferimento alla seconda sezione di *Logica formale e trascendentale* si veda R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, den Haag, Nijhoff, 1964.

emerso anche nelle considerazioni circa il reciproco toccarsi delle mani e circa il presentimento di contatto, ovvero quel sentimento di imminenza a partire da cui Merleau-Ponty ha potuto garantire la reversibilità del toccato e del toccante.

Del resto, nel movimento presente sono implicati anche i movimenti passati e i movimenti anticipati, come si evince dal seguente passo:

In ogni istante di un movimento, l'istante precedente non è ignorato, ma è come *incorporato nel presente* e, tutto sommato, la percezione presente consiste nel riprendere, basandosi sulla posizione attuale, la serie delle posizioni anteriori, che *si involgono vicendevolmente*. Ma anche la *posizione imminente è involta nel presente* e, attraverso di essa, tutte quelle che verranno sino al termine del movimento. Ogni istante del movimento ne abbraccia l'intera estensione.¹²¹

Il movimento si condenserebbe nel momento iniziale, ovvero nell'iniziazione cinetica che predeterminerebbe i movimenti futuri e li anticiperebbe; al punto tale che i movimenti realizzati in un momento successivo sarebbero solo uno sviluppo di quanto già contenuto al principio. In tal senso, l'enfasi che si è riscontrata nell'imminenza del contatto tra le due mani, non consente di affermare la presenza di una interruzione nel gesto motorio. In effetti, ogni gesto motorio si struttura come un processo unitario, in cui sono comprese le molteplicità delle posizioni e delle sensazioni cinestetiche, come dimostra un esempio tratto ancora dal dominio tattile. Le sensazioni tattili del braccio, della spalla, dell'avambraccio e le esperienze visive di queste parti del corpo, nel momento in cui occorre un movimento, si intrecciano e contribuiscono alla costituzione di un'unica gestualità, come si evince da quanto segue:

Una certa esperienza tattile del braccio significa una certa esperienza tattile dell'avambraccio e della spalla, un certo aspetto visivo dello stesso braccio, non perché le differenti percezioni tattili, oppure le percezioni tattili e le percezioni visive, partecipino tutte a un medesimo braccio intelligibile, [...] ma perché il braccio visto e il braccio toccato, come i differenti segmenti del braccio, *fanno* tutti insieme *un medesimo gesto*.¹²²

I differenti movimenti e le differenti percezioni si integrano a vicenda formando un medesimo e unico gesto, in un'omogeneità spazio-temporale che non sembra ammettere discontinuità. Pertanto, si può affermare che Merleau-Ponty non pensa al di fuori di una

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 194.

¹²² Ivi, p. 216 (corsivo mio, ad eccezione di "fanno").

continuità motoria e di una anticipazione gestuale che funge, nella descrizione che egli ne offre, come coincidenza assoluta.

Il contatto presentito, con la cosa o con il proprio corpo proprio, non può pertanto essere interpretato come un'interruzione radicale, come una rottura nell'omogeneità del movimento. Piuttosto, i gesti si avvolgono e si implicano l'un l'altro in un divenire che è già anticipato nella propria premessa, ovvero nel movimento originario – dunque nell'origine dell'intenzionalità motoria, intesa come atto corporeo in risposta ad una sollecitazione proveniente dal mondo. In questo senso si ritiene che Merleau-Ponty non abbia pensato il movimento e il gesto della mano tesa verso l'oggetto come movimento esemplare, se non a partire da una coincidenza piena e da un contatto assoluto tra essi¹²³.

Tale assolutezza si riverbera anche nella descrizione della coscienza del movimento. Nel movimento esplorativo il corpo proprio si conosce in modo immediato, poiché in esso è implicata una «*coscienza assoluta del “qui”*», senza la quale saremmo rimandati di ricordo in ricordo e non avremmo mai una percezione attuale. Come è necessariamente “qui”, il corpo esiste necessariamente “ora”»¹²⁴. Il corpo proprio coincide con se stesso nel movimento, esso si conosce pre-riflessivamente in modo immediato. Pertanto, Merleau-Ponty garantisce alla corporeità una relazione

¹²³ In *Le scénario cartésien*, Emmanuel de Saint Aubert sostiene che la nozione di intenzionalità cui fa riferimento Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* si allontanerebbe progressivamente dall'intenzionalità fungente husserliana. Inoltre, de Saint Aubert evidenzia l'assenza di tale concetto di intenzionalità nel volume merleau-pontiano sino al capitolo dedicato alla spazialità del corpo proprio. La comparsa di tale nozione all'interno della “Premessa” all'opera non contraddirebbe tale ipotesi, poiché a suo dire Merleau-Ponty avrebbe redatto le pagine iniziali della *Fenomenologia* solo al termine dell'intera opera. La prima idea di intenzionalità che compare nel testo è pertanto l'intenzionalità motoria, che Merleau-Ponty avrebbe associato sovente alla nozione di “progetto motorio”, quasi come se ne fosse una traduzione. Per de Saint Aubert, ciò sarebbe dovuto alla traduzione del concetto di *Bewegungsentwurf*, ovvero progetto motorio, rintracciato da Merleau-Ponty nelle analisi di Paul Schilder; cfr. P. Schilder, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923, p. 65. In effetti, riferendosi al testo di Schilder in *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty avrebbe tradotto il tedesco “*Bewegungsentwurf*” con il francese “*intention de mouvement*”; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 37. L'occasione di questa traduzione e la scelta operata nel riportare il concetto schilderiano in francese, testimonierebbe – per de Saint Aubert – l'allontanamento dall'intenzionalità fungente husserliana, in direzione di una motilità sempre più estesa, al punto da fagocitare l'intenzionalità, rendendo la motilità una motilità assolutamente effettiva. De Saint Aubert vedrebbe così l'abbandono da parte di Merleau-Ponty della dimensione trascendentale in favore dell'effettività del movimento empirico; in tal senso egli ritiene che Merleau-Ponty abbia tramutato l'“io posso” in un “io mi muovo”; cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., p. 132. Eppure, tale figura del soggetto come corpo vivo in quanto “io mi muovo” emerge anche dalle pagine husserliane; cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 488. Di conseguenza, ciò che appare caratterizzare l'intenzionalità motoria merleau-pontiana, non è una presa di distanza dalla fenomenologia e dall'intenzionalità in quanto tale, bensì il tentativo di portare l'intuizionismo fenomenologico alle sue estreme conseguenze, pensando così un contatto assoluto tra l'intenzionalità e il proprio oggetto, e pensando al contempo entrambi come incarnati.

¹²⁴ Ibidem (corsivo mio).

immediatamente intuitiva con se stessa, una conoscenza pratica immediata che egli descrive nei termini di una «praktognosia»¹²⁵.

6. L'intenzionalità motoria come intenzione di prensione

Merleau-Ponty spiega, o meglio cerca di sostanziare l'iscrizione di questa conoscenza pratica e immediata nel corpo con evidenze emergenti dalle analisi di casi patologici. Il sapere pratico che emerge dalla considerazione di studi su casi patologici rivela ancora una volta il ruolo fondamentale dell'intenzionalità motoria e della mano come sua figura esemplare¹²⁶. In effetti, egli prende in esame dei casi di patologie tattili da cui si evince il carattere originario della tattilità e del rapporto tattile al proprio corpo e al mondo. Riferendosi agli studi condotti da Gelb e Goldstein su soggetti affetti da cecità psichica, ovvero soggetti incapaci di compiere movimenti astratti dalla situazione affettiva¹²⁷, Merleau-Ponty dimostra il carattere originario di movimenti orientati ad uno scopo pratico, in particolare dei movimenti di prensione – enfatizzando il ruolo appunto della mano e di un sapere pre-riflessivo che risiederebbe in essa. Merleau-Ponty infatti afferma quanto segue:

¹²⁵ Ivi, p. 195. Per l'origine del termine si veda A. A. Grünbaum, "Aphasie und Motorik", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 130, 1930, pp. 385-412. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Grünbaum riguardo l'intenzionalità motoria, cfr. D. Forest, "L'intentionnalité motrice: Grünbaum et Merleau-Ponty", in M. Cariou, R. Barbaras, É. Bimbenet (a cura di), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 27-42.

¹²⁶ Nell'ambito di tale discussione sull'intenzionalità motoria, Merleau-Ponty ritorna sulla lettura dei manoscritti husserliani, da lui compiuta durante la stesura della *Fenomenologia della percezione*, laddove egli dichiara: «Secondo noi, l'originalità di Husserl è al di là del concetto di intenzionalità e consiste nell'elaborazione di questo concetto e nella scoperta, sotto l'intenzionalità delle rappresentazioni, di una intenzionalità più profonda, che altri hanno chiamato esistenza» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 207, n. 55).

¹²⁷ Cfr. A. Gelb, K. Goldstein, "Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen", *Zeitschrift für Psychologie*, 83, 1920, pp. 1-94; K. Goldstein, "Über Zeigen und Greifen", *Nervenarzt*, 4, 1931, pp. 453-466; ripreso in Id., *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, cit., pp. 263-281. Cfr. K. Goldstein, "Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen", *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 54, 1923, pp. 141-194. Merleau-Ponty cita gli studi di Goldstein in merito alla discussione sulla cecità psichica per sostenere la propria tesi circa il rapporto originariamente affettivo al mondo. In effetti, Goldstein riferisce, a partire dagli studi condotti sul paziente Schneider, che il rapporto pre-oggettivo col mondo si struttura come una totalità o un «anello» che tiene insieme i movimenti, i gesti corporei e la situazione. Nella sfera pre-oggettiva della percezione, il corpo è chiamato dalla situazione pratica in cui si trova ad assumere determinati atteggiamenti. Da ciò Goldstein deduce che nel rapporto vissuto al mondo «tutto va avanti da solo». Se si interrompesse questo circolo, il soggetto affetto da patologia avrebbe difficoltà non solo nel portare a termine il movimento, ma addirittura ha difficoltà nel dare inizio al movimento, nel trovare i propri stessi arti, poiché egli non ha la capacità di rompere il vincolo pre-riflessivo per concepire il corpo e il mondo come degli oggetti privi di interesse immediatamente vitale (cfr. ivi, pp. 175-176).

*Pur con gli occhi chiusi, il malato compie con una rapidità e una sicurezza straordinarie i movimenti necessari alla vita, purché gli siano abituali: prende il fazzoletto nella tasca e si soffia il naso, prende un fiammifero nella scatola e accende una lampada. [... Egli] porta vivamente la mano nel punto in cui lo punge una zanzara. C'è quindi un privilegio dei movimenti concreti e dei movimenti di prensione di cui dobbiamo cercare la ragione.*¹²⁸

Avendo escluso il ruolo della vista dalla relazione motoria al mondo, Merleau-Ponty individua nella prensione e dunque nel tatto, nel dirigersi della mano verso l'oggetto, un «*privilegio*» che egli definisce in termini magici. L'intenzionalità motoria fornisce una correlazione intenzionale all'oggetto che garantisce l'intuizione di quest'ultimo in maniera assolutamente piena ed immediata. Vi è una continuità del movimento, la rapidità e la sicurezza con cui esso viene eseguito, che testimoniano il rapporto familiare ed immediato ai *manipulanda*.

In base al sapere pre-riflessivamente diffuso nel corpo, Merleau-Ponty deduce inoltre quanto segue:

“prendere” o “toccare” è diverso da “mostrare”. Sin dalla sua origine *il movimento di prensione è magicamente al suo termine, non comincia se non anticipando la sua fine* [...]. E si deve ammettere che un punto del mio corpo può essermi presente come punto da prendere senza essermi dato, in questa *presa anticipata*, come punto da mostrare.¹²⁹

Nel rilevare il ruolo privilegiato che la tattilità riveste nella vita pre-riflessiva del soggetto corporeo, Merleau-Ponty traccia anche una netta demarcazione tra l'attività categoriale del mostrare o dell'indicare, che egli pensa a partire dalla mano¹³⁰. Essa va letta alla luce del tentativo di smarcare la fenomenologia del corpo proprio dalla fenomenologia della coscienza costituente; tuttavia, nel mostrare tale demarcazione, Merleau-Ponty ne evidenzia i limiti, limiti che egli stesso riconoscerà a partire dagli anni '50, laddove la nozione di espressione diverrà sempre più centrale nei suoi testi. Lo stesso rapporto del corpo a se stesso, del gesto del toccarsi, può essere letto in chiave deittica,

¹²⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 157 (corsivi miei).

¹²⁹ Ibidem (corsivi miei).

¹³⁰ In tal senso è possibile notare un momento di rottura e al contempo un'anticipazione in relazione ai lavori in cui Merleau-Ponty penserà la connessione tra il pre-categoriale e il categoriale a partire dal dito rivolto verso il mondo. Ciò risulta evidente da quanto egli afferma nel testo inviato a Martial Guéroult come autopresentazione per la candidatura al Collège de France; cfr. M. Merleau-Ponty, “Autopresentazione”, cit., p. 9.

come l'irruzione della rappresentazione al cuore di una presunta auto-affezione pura, come sostenuto da Derrida in *Toccare. Jean-Luc Nancy*¹³¹.

Tuttavia, come si evince dalle pagine della *Fenomenologia della percezione* dedicate al movimento e all'intenzionalità di prensione, pur riconoscendo i limiti della separazione tra deissi e auto-affezione tattile, Merleau-Ponty si orienterà nella direzione opposta a quella indicata da Derrida nel suo testo. Infatti, anziché estendere il campo di rappresentazione alla relazione percettiva, nello specifico tattile, con il proprio corpo, Merleau-Ponty estenderà la coincidenza immediata del sentirsi dalla corporeità propria all'attività categoriale, pensando anche quest'ultima come estensione del campo percettivo inteso come campo di presentazione originaria. In tale contesto, l'attività simbolica o espressiva diverrà il luogo privilegiato della manifestazione immediata del senso incarnato, un senso tangibile.

Ritornando alle argomentazioni merleau-pontiane circa l'intenzione di prensione nella *Fenomenologia della percezione*, occorre inoltre notare la ripresa dei temi dell'imminenza e dell'anticipazione. Infatti, nel descrivere il movimento prensivo come ciò che anticipa dal principio la propria fine, Merleau-Ponty ripropone quanto sostenuto precedentemente in merito all'esperienza del toccarsi toccante e, in particolare, di quell'anticipazione – il sentimento di imminenza – che interverrebbe a rendere possibile la reversibilità e il reciproco riconoscimento delle mani nell'immediatezza del contatto.

L'idea di una prensione anticipata consente di pensare il corpo proprio come un organo fungente, ossia come il centro di terminazione delle relazioni vitali al mondo¹³². Un mondo che egli concepisce come luogo di un'originaria familiarità, giacché il mondo sensibile, preso nella propria generalità, si offre sin dal principio come l'insieme disponibile e familiare degli oggetti a disposizione, manipolabili. Pertanto, discutendo il tipo di coscienza corporea ravvisabile nei soggetti affetti da cecità psichica, Merleau-Ponty descrive un tipo di intenzionalità prettamente manuale, e una spazialità pratica pensata come estensione della spazialità corporea, ovvero come spazio omogeneo in cui

¹³¹ Nel rapporto tattile quasi riflessivo che la corporeità intrattiene con se stessa nel toccarsi reciproco delle mani, Derrida individua già un movimento al contempo percettivo e categoriale, egli infatti afferma quanto segue: «ora, il *qui* originario sembra potersi rapportare a se stesso soltanto in un'esperienza che, *tattile e deittica allo stesso tempo*, assomiglia a una "riflessione" del corpo» (J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 237; corsivo mio, ad eccezione di "qui").

¹³² Tale descrizione si pone in stretta analogia con la definizione del corpo, in quanto organo della percezione, come «*corporeità fungente*», data da Husserl in un manoscritto degli anni trenta; cfr. Husserl, Ms. D 2 3a (1933), citato da Rudolf Bernet in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, Bologna, Il mulino, 1992, p. 174.

gli oggetti si manifestano a portata di mano e in assoluta familiarità. Egli sostiene quanto segue:

Noi dobbiamo qui elaborare i concetti necessari per esprimere il fatto che lo spazio corporeo può essermi dato in una *intenzione di prensione* senza essermi dato in una intenzione di conoscenza. Il malato ha coscienza dello spazio corporeo come ganga della sua azione abituale, ma non come contesto oggettivo, il suo corpo è a sua disposizione come mezzo per inserirsi in un mondo circostante che gli sia *familiare*.¹³³

Il rapporto di prensione si svilupperebbe sin dai primi anni di vita, come Merleau-Ponty sostiene riferendosi alle analisi sulla tattilità condotte da Katz – in particolare ad esperimenti condotti per verificare il movimento delle dita nella loro configurazione naturale¹³⁴. A partire da tali evidenze Katz trae delle conclusioni che Merleau-Ponty riprende nella *Fenomenologia della percezione* pressoché alla lettera. In effetti, Katz afferma quanto segue:

Dunque, noi confermiamo in questa sede ciò che è stato detto in precedenza: intente a toccare, le dita lavorano insieme come una squadra e rappresentano per la coscienza *un organo tattile unitario*. [...] Dubito che quanto appena detto pertenga solo alla coscienza adulta. A partire dal giorno in cui il fanciullo si serve della *mano* come di uno *strumento unico di prensione*, essa diviene anche uno *strumento unico del tatto*.¹³⁵

La mano dunque si costituisce come strumento unico del tatto e a partire da essa Merleau-Ponty pensa il corpo come un unico organo tattile, poiché le dita condensano la percezione tattile in quanto esse sono inserite in un sistema globale di equivalenze, lo schema corporeo, che traduce immediatamente la percezione tattile, ottenuta in un organo, nel linguaggio di tutti gli altri organi. In tal senso, Merleau-Ponty consente la pensabilità dello schema corporeo come sistema unitario originariamente tattile e rende possibile la descrizione dei fenomeni percettivi in quanto sinestetici – gettando le basi per il superamento della divisione tra i sensi, in particolare tra il tatto e la vista, che egli ha

¹³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 158 (corsivi miei).

¹³⁴ Cfr. D. Katz, *The World of Touch*, cit., § 34, pp. 156-160.

¹³⁵ Ivi, pp. 158-159 (corsivi miei). Sul ruolo della “mano intelligente” in Katz si veda anche L. E. Krueger, “Editor’s introduction”, in D. Katz, *The World of Touch*, cit., pp. 4-5. In linea con una concezione della mano come organo unitario e non come una collezione di sensazioni tattili puntuali, Krueger afferma: «Katz ha considerato la mano, non i minuscoli recettori che i fisiologi hanno portato alla luce da essa, o l’intera superficie cutanea, come *l’organo del tatto*. Egli ha enfatizzato il ruolo della mano come *un organo sensorio unitario*, notando che Kant ha definito la mano come il cervello esteriore dell’uomo» (ibidem; corsivi miei).

più volte difeso nella *Fenomenologia della percezione*. Merleau-Ponty si esprime nel modo seguente:

Non soltanto io ricorro alle *dita* e al *corpo intero come a un sol organo*, ma anche, grazie a questa unità del corpo, le percezioni tattili ottenute mediante un organo *sono immediatamente tradotte* nel linguaggio degli altri organi; per esempio il contatto della schiena o del petto con il lino o la lana *rimane nel ricordo sotto forma di contatto manuale* e, più generalmente, nel ricordo possiamo toccare un oggetto con parti del corpo che non l'hanno mai toccato effettivamente. *Ogni contatto* di un oggetto con una parte del nostro corpo oggettivo è quindi, in realtà, – *contatto con la totalità del corpo fenomenico attuale o possibile*. Ecco come può realizzarsi la costanza di un oggetto tattile attraverso le sue diverse manifestazioni. [...] Il corpo si fa incontro all'esperienza tattile con tutte le sue superna e con tutti i suoi organi insieme, porta con sé una certa tipica del "*mondo*" tattile.¹³⁶

Merleau-Ponty pone dunque in analogia la costituzione delle dita in un solo organo con la costituzione del corpo come una totalità rivolta verso il mondo. Nello specifico, egli afferma che ogni fenomeno tattile resta impresso nella memoria come un fenomeno tattile appartenente alla mano, estendendo all'intera corporeità la capacità prensiva propria alla mano. Tale prensione generalizzata consente di pensare anche gli altri sensi sul modello tattile e, di conseguenza, estende il campo tattile oltre i propri confini letterali. Inoltre, l'estensione dell'ambito tattile consente la pensabilità del rapporto al mondo in termini di contatto. In effetti, ogni contatto che si produce in un determinato punto del corpo, si riverbera immediatamente nella totalità di quest'ultimo, o meglio nel suo schema corporeo –intendendo con ciò non solo l'attualità del corpo proprio, bensì l'insieme delle possibilità motorie che il corpo può assumere, siano esse passate, presenti o future.

Dunque, dalla descrizione merleauPontiana si evince il carattere aperto dello schema corporeo, il quale, inglobando le infinite possibilità motorie del corpo proprio, si estende anche agli strumenti di cui la mano dispone e che ne estendono la capacità prensiva, garantendo un contatto immediato anche a distanze maggiori. Gli strumenti o gli oggetti con cui il corpo si trova in relazione divengono così parte del suo corpo proprio, operando una ristrutturazione dello schema corporeo. I casi esemplari presi in esame da

¹³⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 414.

Merleau-Ponty ruotano ancora intorno alla mano. In effetti, egli discute il celebre esempio – esempio tradizionale nella storia della filosofia occidentale – del bastone di cieco¹³⁷.

Merleau-Ponty indica che percezione ottenuta dal cieco per mezzo del bastone non comporterebbe un'interpretazione dei dati tattili e una costruzione della sensazione tramite analogia con la percezione tattile che egli esperisce con le mani nude. Piuttosto, inserendosi nello schema corporeo abituale, il bastone si trasforma da oggetto in un'estremità del suo corpo proprio. Il bastone si trasformerebbe in una «zona sensibile», capace di offrire delle sensazioni nell'immediatezza del contatto con il mondo¹³⁸. Pertanto, il cieco avrebbe delle sensazioni tattili già nel bastone, sentendo al termine di esso in modo assolutamente identico a quanto accadrebbe palpando il medesimo oggetto. In tal caso, la percezione tattile per mezzo del bastone non sarebbe che l'estensione del sentirsi immediato che ha luogo nella mano. Inoltre, affermando che «il bastone aumenta l'ampiezza e il raggio d'azione del tatto, è divenuto l'analogo di uno sguardo», Merleau-Ponty indica implicitamente che lo sguardo risponde ad una modalità percettiva essenzialmente tattile, palpando gli oggetti e consentendo la tangibilità di porzioni di mondo poste a distanza maggiore¹³⁹. Anche il mondo visto sarebbe in tal senso a portata di mano. Tramite l'esempio del bastone, egli rende manifesto dunque ciò che intende definendo la visione come una «specie di tatto con gli occhi»¹⁴⁰.

Merleau-Ponty descrive l'estendersi della coincidenza tattile al mondo, e della prossimità ad esso per mezzo del bastone, nei termini di un arretramento degli oggetti tattili. In effetti, egli afferma quanto segue:

L'esplorazione degli oggetti con un bastone, da noi presentata come esempio di abitudine motoria, è parimenti un esempio di abitudine percettiva. Quando il bastone diviene uno strumento familiare, il mondo degli oggetti tattili arretra, *non comincia più all'epidermide della mano, ma in fondo al bastone*. [...] Le pressioni sulla mano e il bastone non sono più dati, il bastone non è più un oggetto che il cieco percepirebbe, ma uno strumento *con* il quale egli percepisce. *È un'appendice del corpo, un'estensione della sintesi corporea*.¹⁴¹

¹³⁷ Cfr. M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 74-79. Discutendo l'esempio riportato da Descartes nei suoi studi sull'ottica, Jay ne riporta la storia, risalendo ai commentari al *De Anima* aristotelico. Cfr. R. Descartes, *La diottrica*, in Id. *Opere scientifiche*, vol. II, tr. it. a cura di E. Lojacono, Torino Utet, 1994, 190-193; cfr. Simplicius Cilicius, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, a cura di M. Hayduck, "Commentaria in Aristotelem Graeca XI", Berlin, De Gruyter, 2001.

¹³⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 198.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ivi, p. 301.

¹⁴¹ Ivi, p. 216 (corsivi miei, ad eccezione di "con").

Pertanto, da strumento maneggiabile, il bastone diviene strumento di approssimazione al mondo, poiché la coscienza si diffonderebbe sulla sua superficie, come si evince dall'argomentazione merleau-pontiana. Merleau-Ponty sostiene che il cieco sia in grado di percepire il mondo, e la sua posizione in esso, a partire dalla pressione che il bastone esercita sulla sua mano, giacché le sensazioni di pressione comincerebbero laddove finisce il bastone. Dunque, nel caso di una percezione tramite un supplemento incorporato nello schema corporeo, la coscienza supera i limiti del corpo proprio inteso in senso letterale per inglobare anche gli strumenti con cui esso gode di una certa familiarità, e che in quanto tali partecipano alla voluminosità del corpo proprio. Questo è il senso dell'installazione in essi e dell'acquisizione dell'abitudine, che dunque «esprime il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo»¹⁴². Infatti, afferma Merleau-Ponty, l'abitudine è un «sapere che è nelle mani» e un sapere di familiarità che non può esprimersi da un punto di vista oggettivo¹⁴³.

L'abitudine comporta un rimaneggiamento dello schema corporeo che comporta l'inclusione in esso di protesi oggettuali. In tal senso l'ancoraggio al mondo si estende al di là dei limiti epidermici e si assiste all'appropriazione di porzioni di mondo. Merleau-Ponty annuncia in tal senso un'estensione pressoché infinita della proprietà del soggetto, la cancellazione dei limiti tra il proprio e l'estraneo, alla luce di un movimento capace di un'appropriazione potenzialmente illimitata. L'esempio del bastone di cieco non è infatti l'unico che egli adduce per rendere comprensibile questa tattilità diffusa. Nel movimento, la mano si dirige verso il mondo assimilandolo; come nel caso della dattilografia, che Merleau-Ponty descrive come segue:

Quando la dattilografa esegue sulla tastiera i movimenti necessari, questi movimenti sono diretti da un'intenzione, la quale, però, non pone i tasti della macchina come localizzazioni oggettive. È *letteralmente* vero che il soggetto che impara a dattilografare *integra lo spazio della tastiera al suo spazio corporeo*.¹⁴⁴

Dunque nel rapporto ai *manipulanda*, poiché è sempre in una dimensione tattile relativa a strumenti disponibili per la mano dell'uomo, ha luogo una letterale integrazione all'interno dello spazio corporeo. Il medesimo accade nel caso di un organista, il quale

¹⁴² Ivi, p. 199.

¹⁴³ Ivi, p. 200.

¹⁴⁴ Ivi, p. 201.

«misura lo strumento con il suo corpo, *assimila* le direzioni e le dimensioni, si installa nell'organo come ci si installa in una casa»¹⁴⁵.

7. La mano come cervello esteriore dell'uomo

In effetti, a testimonianza del ruolo che la mano svolge nella determinazione della fenomenologia della percezione, occorre notare che la stessa corporeità in quanto insieme organico, totalità strutturata ed estesa al di là dei limiti strettamente corporei, è spiegata da Merleau-Ponty a partire da un rinvio alla costituzione della mano come unico organo tattile. Nel descrivere la modalità attraverso cui le parti del corpo proprio si strutturano, egli si rivolge al movimento e dall'intenzionalità motoria incarnata nella mano, si costituisce nei termini di una totalità organizzata. Le parti della mano formano un sistema, nello stesso modo in cui il corpo intero non è una somma di parti estranee le une alle altre, ma una unità interrelata, che «tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ogni mio membro grazie a uno *schema corporeo* nel quale sono comprese tutte le membra»¹⁴⁶.

Infatti, la spazialità del corpo proprio si costituisce come un sistema totale, una reciproca implicazione delle parti del corpo, piuttosto che come una giustapposizione o un affiancamento delle une alle altre. Pertanto, Merleau-Ponty descrive la mano come un organo strutturato in modo unitario, preso a sua volta nel corpo proprio che si struttura come un organo totale e che consente la trasponibilità delle sensazioni da una parte all'altra del corpo e da un sensorio all'altro. Merleau-Ponty definisce il rapporto tra le parti del corpo come segue:

se il mio braccio è posato sul tavolo, non mi verrà mai in mente di dire che esso è *accanto* al portacenere come il portacenere è accanto al telefono. [...] Infatti, le sue parti si riferiscono l'una all'altra in modo originale: non sono dispiagate l'una accanto all'altra, ma *implicate* l'una

¹⁴⁵ Ibidem. Merleau-Ponty si è espresso riguardo l'assimilazione degli oggetti alla corporeità vivente già nella recensione al volume di Gabriel Marcel, cfr. M. Merleau-Ponty, "Compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et Avoir*", cit., p. 37. Sul tema dell'ampliamento del corpo vivo (*Leib*) si è espresso anche Husserl, in particolare al principio del terzo libro delle *Idee*, laddove afferma quanto segue: «il corpo vivo può ampliarsi. Se io mi taglio un'unghia o i capelli, oppure se l'unghia o i capelli ricrescono, il corpo vivo perde o guadagna qualche cosa. Guadagna anche quando io prendo in mano un bastone o uno strumento, e così attraverso i vestiti. Uno *strumento* è un ampliamento del corpo vivo, almeno quando lo si "usa". È un ampliamento sia del corpo vivo sensibile sia del corpo vivo come *organo di volizione*» (E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 385).

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 151.

nell'altra. *Per esempio, la mia mano non è una collezione di punti. [...In effetti,] i differenti punti della mano sinistra sono trasportati a destra in quanto dipendono da un organo totale, da una mano senza parti [...]. Essi formano quindi un sistema, e lo spazio della mia mano non è un mosaico di valori spaziali. Analogamente, il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio.*¹⁴⁷

La mano svolge dunque un ruolo esemplare nel dimostrare la relazione che le parti del corpo hanno tra di esse. Merleau-Ponty si orienta verso una concezione del corpo che non si limiti al *partes extra partes* e alla dicotomia cartesiana tra una *res extensa* e una *res cogitans*. Egli pensa appunto una diffusione della coscienza nelle membra e nella mano che funge da luogo esemplare nella descrizione di una coscienza incorporata. Pertanto, nel connotare la mano come organo al contempo spirituale e materiale, e come prolungamento della coscienza nel mondo, egli riprende la definizione kantiana secondo cui la mano sarebbe il cervello esteriore dell'uomo, ovvero il luogo dell'intuizione immediata del mondo; poiché eleggendo il tatto come l'unico senso capace di cogliere nell'immediatezza gli oggetti esterni al corpo, Kant si è espresso nei seguenti termini:

*Il senso del tatto ha sede nell'estremità delle dita e nelle papille nervose che vi si trovano; mediante il contatto con la superficie dei corpi solidi ci ragguaglia sulla forma di essi. [...] Questo senso è anche l'unico che dà una percezione esterna immediata, perciò esso è il più importante e quello che ci informa nel modo più sicuro.*¹⁴⁸

In linea con quanto sostenuto da Kant, Merleau-Ponty attribuisce un ruolo centrale all'esplorazione tattile, poiché essa proietta il soggetto fuori di sé attraverso il movimento. La conoscenza del mondo non passa dunque attraverso un pensiero tattile, bensì attraverso un corpo proprio toccante, ovvero un senziente sensibile che si relaziona al mondo in quanto appartenente ad esso. La mano, come figura esemplare del corpo proprio nella sua globalità, ha il potere di rivolgersi alle cose perché è in presa sul mondo, è innestata in esso. Pertanto, dalla descrizione dell'esperienza tattile emerge che «io non posso illudermi di essere ovunque e in nessun luogo, non posso dimenticare che vado al mondo attraverso il mio corpo»¹⁴⁹. In effetti, non sarebbe possibile per una coscienza assoluta e chiusa in se stessa approssimarsi al mondo e rendere conto dei fenomeni che si

¹⁴⁷ Ibidem (corsivi miei, ad eccezione di "accanto").

¹⁴⁸ I. Kant, "Antropologia dal punto di vista pragmatico", in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1980, § 16, p. 575.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 414.

offrono alla percezione, giacché, afferma Merleau-Ponty, «non è la coscienza che tocca o che tasta, è la mano»¹⁵⁰. Una mano attiva, come si è visto, poiché:

il “tatto cosciente” *ci getta fuori* del nostro corpo attraverso il movimento. *Quando una delle mani tocca l'altra*, la mano mobile funge da soggetto e l'altra da oggetto. Ci sono fenomeni tattili, pretese qualità tattili, come il ruvido e il liscio, che scompaiono assolutamente se vengono privati del movimento d'esplorazione.¹⁵¹

Merleau-Ponty ritorna sull'esempio del reciproco toccarsi delle mani, questa volta in riferimento all'opera di David Katz, a partire da cui esplicita l'uscita fuori di sé per mezzo del movimento tattile esplorativo e, in quanto tale, immediatamente cosciente. In particolare, Merleau-Ponty ne riprende le osservazioni per sostenere la tesi secondo cui nell'esperienza tattile la mano mobile funge da soggetto della percezione, provando sensazioni offerte dalla mano statica che resta dunque un oggetto del mondo. In tal senso, il reciproco toccarsi delle mani renderebbe evidente il ruolo decisivo assunto dal tatto nella conoscenza del mondo e nella considerazione della mano come del medio attraverso cui la coscienza situata nel corpo si diffonderebbe nel mondo. Essendo la mano al contempo sensibile e senziente, metonimo del corpo proprio intento a percepire, essa diviene la condizione a partire da cui pensare il movimento che «getta originariamente la coscienza fuori di se stessa»¹⁵².

La mano diviene per Merleau-Ponty lo strumento del corpo nel mondo e in un certo senso il luogo di incarnazione dello schema corporeo, ovvero di una serie di possibilità motorie orientate verso l'esterno della corporeità; essa si manifesta sin dal principio come portatrice di significati motori e di una gestualità tramite cui il pensiero si installa nel sensibile. In effetti, nel corso dedicato a *Le monde sensible et le monde de l'expression* Merleau-Ponty afferma quanto segue:

la mano porta un numero indefinito di sistemi simbolici; essa non si definisce per la sua presenza di fatto, fisica [...], ma per il fatto che *essa incorpora tali o tali significazioni*. È in questo senso che *essa è necessaria al pensiero*: il gesto della mano non contiene il pensiero, esso [il gesto]vi

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ Ivi, p. 412. Il riferimento al “tatto cosciente” rimanda a Katz, il quale parla di «tatto cosciente [erkennenden Tasten]», sostenendo che «nel movimento degli organi tattili l'oggettivazione è più forte che a riposo» (D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 20; traduzione mia). Nella traduzione inglese tale definizione scompare per lasciare il posto ad un generico «polo soggettivo» (cfr. D. Katz, *The World of Touch*, cit., p. 41).

¹⁵² Ivi, p. 145.

pone la punteggiatura, lo installa nel mondo, lo fa esistere. [...] Dunque *non si pensa con le mani, ma non si pensa senza il corpo trasfigurato*, portatore di significazioni, che è lo schema corporeo.¹⁵³

Dal passo appena citato emerge dunque, anche a distanza dalla *Fenomenologia della percezione*, la difficoltà merleau-pontiana nel rendere conto della relazione tra l'empirico e il trascendentale. Egli dimostra una certa problematicità nel giustificare il carattere duplice della mano – che ancora una volta funge da metonimia per l'intero corpo proprio –, il suo essere da un lato una cosa materiale, un sensibile tra gli altri, e dall'altro lato il carattere della mano come luogo in cui si incarna una struttura di significazione. Nella nota preparatoria al corso sul mondo sensibile egli sembra orientarsi in modo più marcato verso una trasfigurazione del corpo empirico in vista di un “corpo trasfigurato” – intendendo con esso un altro nome per indicare lo schema corporeo. Il discorso oscilla ancora tra le due mani, tra la mano toccante e la mano toccata, ovvero tra la mano meramente materiale e la mano propriamente umana. Egli ritorna su tale distinzione sostenendo quanto segue:

La mano che è importante per orientarsi nello spazio non è la mano-parte, la mano empirica, una porzione di carne e ossa. È *esclusivamente* la mano in quanto appartenente al corpo attivo, e in quanto compresa nello schema corporeo. È la mano *portatrice di significazione umana*. La questione consiste nel precisare il rapporto di una mano all'altra. *Ciò che noi abbiamo appena detto non è “spiritualismo”*.¹⁵⁴

Le difficoltà di definizione di una struttura di pensiero incarnata nella corporeità non sono dunque risolte. Inoltre, il pericolo di ridurre il lato empirico della corporeità marcando il carattere significativo della mano, piuttosto che il suo essere un agglomerato di carne e ossa, appare ben presente a Merleau-Ponty, il quale si affretta a sostenere che il proprio modo di intendere la mano non può prescindere dalla mano materiale, dall'incarnazione della significazione motoria nella corporeità – pena la ricaduta in un idealismo trascendentale. In effetti, egli ammette che per quanto una mano amputata possa ancora far parte ed essere presente nello schema corporeo, una mano disincarnata non sarebbe mai capace di un tatto attivo ed esplorativo. Dunque, permane una ambiguità nella definizione del rapporto tra le mani come indice della problematicità del rapporto tra

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 162 (corsivi miei).

¹⁵⁴ Ivi, p. 201 (corsivi miei).

empirico e trascendentale. Tuttavia, lo sforzo merleau-pontiano si orienta in direzione di una strutturazione ambigua e duplice, appunto di un chiasma tra essi – termine che diverrà centrale in *Il visibile e l'invisibile*¹⁵⁵.

Tale sforzo è presente anche nel corso sul mondo sensibile, al cui interno sono presenti delle tracce che testimoniano il tentativo merleau-pontiano di superare queste difficoltà articolando il rapporto tra la motilità corporea e la coscienza nei termini di una correlazione ambigua, ovvero di una coimplicazione e di una co-originarietà assolute. Nel medesimo corso, infatti, in risposta all'esigenza di stabilire la derivazione di un termine dall'altro, Merleau-Ponty torna sul tema affermando quanto segue:

Dunque alla questione: mobili in quanto coscienti o coscienti in quanto mobili? Impossibile rispondere in senso causale: poiché la motilità non sarebbe causa della coscienza se non contenendola già, e la coscienza non sarebbe causa della motilità se non contenendola già (cioè, la situazione). *È la medesima cosa essere mobile in senso umano e essere cosciente*.[...] Schema corporeo è apertura a un mondo tramite motricità.¹⁵⁶

Sin dal primo momento in cui il corpo proprio si dirige verso il mondo esso è già cosciente, giacché la prima forma di coscienza è una coscienza percettiva, uno schema corporeo a partire da cui il mondo si configura e prende senso. Inoltre, si è ravvisato il carattere fondamentalmente antropologico che guida le analisi condotte nella *Fenomenologia della percezione*, laddove si è evidenziato il privilegio assunto dalla mano in relazione alla motilità corporea. Il carattere fondamentalmente antropologico della corporeità cui Merleau-Ponty si riferisce emerge anche nelle note preparatorie al corso del 1953, laddove egli definisce la mano nei termini di «un mobile in senso umano»¹⁵⁷.

Muovendosi in uno spazio vissuto che esso possiede e che domina per mezzo della propria mano in quanto coscienza esteriore, il corpo proprio si trova originariamente gettato nel mondo. Tale descrizione, presente nella *Fenomenologia della percezione*, è ripresa da Merleau-Ponty anche nel saggio “Il cinema e la nuova psicologia”, laddove egli

¹⁵⁵ Merleau-Ponty definisce il chiasma appunto come una ambiguità tra il percepito e il percipiente, come si evince da quanto segue: «il chiasma, la reversibilità, è l'idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione [...], è atto a due facce, non si sa più chi parla e chi ascolta. Circolarità parlare-ascoltare, vedere-essere visto, percepire-essere percepito (grazie ad essa ci pare che la percezione si faccia *nelle cose stesse*) – *Attività = passività*» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 275-276).

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 158 (corsivo mio).

¹⁵⁷ Ibidem.

afferma che «ogni coscienza [è] gettata nel mondo, sottomessa allo sguardo delle altre, apprendendo da esse quello che è»¹⁵⁸.

Le modalità di manifestazione degli oggetti tattili divengono così le modalizzazioni o le articolazioni della presa corporea sul mondo, ovvero il luogo in cui si manifesta l'intima correlazione del corpo proprio e del mondo in un sistema globale. Un sistema in cui le percezioni si connettono e si motivano a vicenda, da questo punto di vista, sostiene Merleau-Ponty, «*la percezione del mondo non è altro che una dilatazione del mio campo di presenza*», ovvero del campo di presenza di un soggetto inteso come «Io posso»¹⁵⁹.

Pertanto, Merleau-Ponty descrive circolarmente il rapporto che lega il corpo al mondo attraverso la mano, poiché da un lato egli esplica la costituzione della corporeità come una totalità organizzata a partire dalla mano e dal rapporto motorio al mondo, dall'altro lato egli definisce il rapporto all'oggetto tattile come fondato sull'unità e l'identità del corpo proprio come totalità. Infatti, egli afferma che «l'unità e l'identità del fenomeno tattile non si realizzano nel concetto in virtù di una sintesi di ricognizione, ma sono fondate sull'unità e l'identità del corpo come insieme sinergico»¹⁶⁰.

Di conseguenza, le percezioni tattili non sono il risultato di un atto sintetico, poiché le impressioni tattili fornite da ciascun organo tattile si integrano nel contatto preriflessivo tra il corpo proprio e la cosa. Pertanto, le sensazioni tattili «si danno *immediatamente* come diverse manifestazioni» della cosa toccata, e dunque nell'istante in cui la mano incontra l'oggetto si ottengono delle sensazioni tattili che localizzano l'oggetto in relazione all'unità dello schema corporeo¹⁶¹. In questo quadro Merleau-Ponty indica che «ogni percezione tattile comporta una componente corporea», al punto che si può sostenere una correlazione immediata tra il toccato e il toccante come fenomeni globali presi all'interno di un sistema che ricomprende entrambi; per tale ragione, Merleau-Ponty afferma che «l'unità preoggettiva della cosa è il correlato dell'unità preoggettiva del corpo»¹⁶². La costituzione della cosa e del corpo avverrebbe pertanto in una correlazione tattile, o meglio al limite del tatto, instaurando tra essi una prossimità di cui solo la mano sembra dare conto.

¹⁵⁸ M. Merleau-Ponty, "Il cinema e la nuova psicologia", cit., p. 80.

¹⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 400 (corsivo mio).

¹⁶⁰ Ivi, p. 414.

¹⁶¹ Ivi, p. 412.

¹⁶² Ibidem.

Sul tema della prossimità tra la cosa e il corpo proprio come schema corporeo, si è soffermato de Saint Aubert nell'“Avant-propos” al corso merleau-pontiano *Le monde sensible et le monde de l'expression*. De Saint Aubert rimarca la prossimità tra il corpo proprio come senziente dotato di un sistema di equivalenze, lo schema corporeo, e il mondo sensibile; in effetti, egli riconosce che «la mia *prossimità* con la cosa è fondata nel sistema di equivalenze che si stabilisce tra il mio schema corporeo e la struttura dell'essere sensibile»¹⁶³. Tuttavia, de Saint Aubert nel richiamare il tema della prossimità in costante relazione con una distanza che egli ritiene permanga irriducibile; poiché a suo dire l'analogia tra il sensibile e il senziente non si trasformerebbe in un gioco di specchi, in una coincidenza totale o una confusione. In effetti, egli afferma che «questo nuovo gioco di prossimità e di distanza sfugge dunque all'ambivalenza della relazione fusionale in cui permane la coscienza monadica»¹⁶⁴.

Eppure, come si è visto richiamando l'idea di una coincidenza parziale come sapere assoluto e coincidenza con una coincidenza, emersa dalle pagine del “Divenire di Bergson”, Merleau-Ponty istituisce una correlazione tra il sensibile e il senziente che sembra ricoprire lo scarto e la distanza tra essi. Ciò risulta evidente a partire dalla costituzione del corpo proprio come insieme sinergico; esso diviene un sensibile eccezionale in cui ha luogo la correlazione immediata e circolare tra l'unità della cosa e l'unità dello schema corporeo. Pertanto al discorso merleau-pontiano appartiene ancora un'economia intuizionista, nella quale il mondo prepara la percezione della cosa e al

¹⁶³ E. de Saint Aubert, “Conscience et expression. Avant-propos”, cit., p. 16.

¹⁶⁴ Ibidem. De Saint Aubert sostiene che l'analogia tra il sensibile e il senziente pensata da Merleau-Ponty sfugga ad un gioco di specchi, affermando quanto segue: «Questa analogicità non è un gioco di specchi, e la prossimità che essa introduce non sarebbe capace di riassorbire la *distanza* che separa gli analoghi» (ibidem). Eppure, riprendendo la visione come senso privilegiato di questa analogia speculare, è possibile individuare nell'opera merleau-pontiana la descrizione di un rispecchiamento all'opera tra lo spettatore e lo spettacolo; un rispecchiamento che condurrebbe ad una confusione dei ruoli, dunque ad un superamento della distanza e a un vedersi reciproco, al punto che non si saprebbe più chi guarda e chi è guardato. I segni di tale specularità sono evidenti in *Il visibile e l'invisibile*, come si evince in modo incontestabile dal seguente passo: «La *carne del mondo* (il “quale”) è l'*indivisione* di questo Essere sensibile che io sono, e di tutto il resto che si sente in me, indivisione piacere-realtà. La *carne è fenomeno di specchio* e lo specchio è *estensione* del rapporto con il mio corpo[...]. *Toccarsi, vedersi* è ottenere da sé un simile estratto speculare. Id est fissione dell'apparenza e dell'Essere – fissione che si verifica già nel tatto (dualità del toccante e del toccato) e che, con lo specchio (Narciso) non è che più profonda aderenza a Sé» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 267; corsivi miei, ad eccezione di “fenomeno di specchio”). Inoltre, già nel “Divenire di Bergson”, saggio citato precedentemente in relazione alla coincidenza tra toccante e toccato, emerge la caratterizzazione della percezione come circuito e come rispecchiamento. In effetti, Merleau-Ponty sostiene la presenza di un «*circuito tra me e l'essere*, il quale fa sì che *l'essere sia “per me” spettatore*, ma che a sua volta *lo spettatore sia “per l'essere”*. Non era mai stato detto in questo modo l'essere grezzo del mondo percepito» (M. Merleau-Ponty, “Divenire di Bergson”, cit., p. 243; corsivi miei).

contempo quest'ultima si manifesta come «la pienezza assoluta che la mia esistenza indivisa proietta di fronte a se stessa»¹⁶⁵.

La coincidenza con la non coincidenza, che Merleau-Ponty tenta di distinguere da un rapporto fusionale, si dimostra invece pienamente rispondente ad una relazione al mondo in cui i confini del sensibile e del senziente si confondono e si compenetrano. Merleau-Ponty rende esplicito tale carattere fusionale laddove afferma quanto segue:

Dunque: se deve esserci movimento, occorre (1) che ciò che si muove sia essa stessa in movimento (2) che il movimento uscendo per così dire da essa, attuato tramite essa, non sia semplice relazione [...] interroggettiva che lascia esteriori tra loro le posizioni e le fasi temporali [...], dunque] che *il movimento sia assoluto*, nel mobile e non altrove. Dunque che vi sia *confusione (mélange)* del prima e del dopo, del qui e del lì, *sopravanzamento (empiétement)*. E ciò non è possibile che se non quando (3) il movimento non è in sé cioè [ciò non è possibile che] per una sorta di *confusione tra me e le "cose"*.¹⁶⁶

Dunque, Merleau-Ponty pensa la relazione nel movimento, ovvero la relazione originaria che si instaura tra l'intenzionalità motoria e il mondo, come confusione; inoltre, egli descrive il rapporto di sopravanzamento o di coincidenza, in cui si può vedere la traduzione della *Deckung* husserliana indicato da Tilliette¹⁶⁷, come una confusione tra sensibile e senziente pensata a partire dalla mano, in quanto punto di incontro dell'intreccio chiasmatico.

Il rapporto di confusione tra il corpo proprio e il mondo e la circolarità che Merleau-Ponty instaura tra essi si rende evidente nel momento in cui egli descrive un tatto del mondo, una prossimità al mondo che il corpo esperisce essendo toccato dalle cose. Tale dimensione della tattilità emerge dalla trattazione dell'allucinazione, i cui fenomeni derivano da una perturbazione dello schema corporeo, in quanto risultato di un'anomalia del rapporto costante all'ambiente in cui lo schema corporeo si proietta. Nel caso delle

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 90 (traduzione e corsivi miei).

¹⁶⁷ X. Tilliette (a cura di), "Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)", in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993, p. 20, n. 26. Il testo raccoglie gli appunti presi da Tilliette alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty sulla tematizzazione husserliana della natura. Negli appunti curati da Tilliette si legge della *Deckung* in relazione alla tattilità e all'esperienza del toccarsi reciproco delle mani: «Se la mia mano toccante [...] è la destra, la mia mano sinistra, la mano toccata, ha il ruolo di cosa. Ma supponiamo che la mia mano sinistra si metta a sentire. Gli apporti della mano sinistra sono immediatamente distinti, c'è come uno scatto, i rapporti si invertono. Vi è dunque copertura, *Deckung*, dei due rapporti; posso rovesciarli. Come cosa fisica, la mano resta immutata. Ma "io mi tocco toccante"» (ivi, p. 20).

allucinazioni, al fenomeno percepito non corrisponde una contropartita sensoriale, bensì esso consiste nell'evocazione di un campo sensoriale possibile costituito con i resti della percezione abituale. In effetti, per quanto differente dalla percezione, l'allucinazione è possibile perché radicata nella medesima relazione originaria del corpo proprio al mondo, ovvero nell'esposizione al mondo. Merleau-Ponty ritiene che «questa finzione non può valere come realtà se non perché nel soggetto normale la realtà stessa è colta in una operazione analoga», ossia tramite un contatto originario, nella prossimità in cui il corpo e il mondo sono presi originariamente¹⁶⁸. L'allucinazione rende manifesta l'inerenza ambigua che lega il soggetto al mondo, e al contempo la natura metaforicamente tattile di questo rapporto, giacché, come afferma Merleau-Ponty, essa non è che la perturbazione del rapporto antepredicativo «attraverso il quale *il mondo ci tocca* e attraverso il quale noi siamo in comunicazione vitale con esso»¹⁶⁹.

Il contatto originario e ambiguo al mondo procede dunque in entrambe le direzioni, dal corpo proprio verso il sensibile il generale e dal mondo al corpo. Pertanto, da un lato il corpo proprio si costituisce come corpo fenomenico, ovvero come una spazialità globale strutturata per mezzo di una legge unica di formazione, mentre dall'altro lato il corpo muta al variare dei compiti attuali o potenziali che il soggetto si trova a dover fronteggiare nel mondo, ovvero in base ai progetti motori che il mondo sollecita.

Per questo motivo, Merleau-Ponty nota che ogni parte del corpo proprio è rappresentata all'interno di un «disegno globale», ossia dello schema corporeo e in esso ha la sua origine¹⁷⁰; dal momento che tale schema non è che «la presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale, una “forma” nel senso della *Gestaltpsychologie*»¹⁷¹. Dunque, il corpo fenomenico si costituirebbe come un insieme dinamico di progetti motori in costante correlazione con il manifestarsi di dati ancoraggi nel campo percettivo. Infatti, Merleau-Ponty individua nel contatto originario al mondo delle potenze che sarebbero «già mobilitate dalla percezione [...]. Non muoviamo mai il nostro corpo oggettivo, ma il nostro corpo fenomenico, e ciò non ha nulla di misterioso, giacché era già il nostro corpo, come potenza di queste o quelle regioni del mondo, a *levarsi verso gli oggetti da afferrare e a percepirli*»¹⁷².

¹⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 442.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ivi, p. 152.

¹⁷¹ Ivi, p. 153.

¹⁷² Ivi, p. 160.

Un dirigersi verso gli oggetti per percepirli che egli pensa come risposta ad un'attrazione che proviene dal mondo, che il corpo proprio riceve passivamente e a cui risponde accordandovisi. Nel movimento della mano verso le cose, ad esempio, il corpo riconosce un certo stile nel mondo, uno stile che fa parte delle sue possibilità motorie. Per questo, Merleau-Ponty scrive che:

come soggetto del tatto, io non posso illudermi di essere ovunque e in nessun luogo, non posso dimenticare che *vado al mondo attraverso il mio corpo*: l'esperienza tattile si effettua "oltre" di me e non è centrata in me. Non sono io a toccare, ma il mio corpo; *quando tocco io non penso un diverso, le mie mani ritrovano un certo stile* che fa parte delle loro possibilità motorie, ed è quanto si vuole dire quando si parla di un campo percettivo: io posso toccare efficacemente solo se *il fenomeno trova in me una eco*, se si accorda con una certa natura della mia conoscenza, se *l'organo che gli si fa incontro è sincronizzato con esso*.¹⁷³

La mano dell'uomo risponde dunque ad una chiamata che proviene dal mondo, ad una forza passiva che lo attraversa e che la attira, suscitando «senza calcolo» delle reazioni motorie in grado di stabilire l'equilibrio migliore tra le forze impegnate nel sistema soggetto-mondo. Per tale ragione, preso all'interno di relazioni tattili con se stesso e con le cose, Merleau-Ponty ha definito il corpo come «la potenza di un certo mondo»¹⁷⁴. Pertanto, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto non è un rapporto frontale, poiché essi non sono due *Gegenständen*, dunque non sono in un rapporto di reciproca exteriorità, né in un rapporto di azione univoca da parte di uno dei due sull'altro.

Di conseguenza, la sensazione non è qualcosa che colpisce il senziente, piuttosto essa è un accoppiamento, una *Paarung*, che rende comprensibile un rapporto in cui non si ha il privilegio di un termine sull'altro, poiché essi si danno dal punto di vista della genesi percettiva in una fondamentale indistinzione. Non vi è uno dei due che agisca o patisca in modo assoluto, poiché essi non possono darsi che insieme, appunto in un contatto originario che Merleau-Ponty descrive riferendosi al senso del tatto e alla vista, che egli mantiene, almeno entro certi limiti, su un piano parallelo. In effetti, egli afferma:

È il mio sguardo a sottendere il colore, è il movimento della mia mano a sottendere la forma dell'oggetto: o meglio, il mio sguardo si accoppia con il colore, la mia mano con il duro e il molle, e in questo scambio fra il soggetto della sensazione e il sensibile non si può dire che l'uno agisca e l'altro patisca, che l'uno dia senso all'altro. Senza l'esplorazione del mio sguardo o della mia mano

¹⁷³ Ivi, p. 414 (corsivi miei).

¹⁷⁴ Ibidem.

e prima che il mio corpo si sincronizzi con esso, il sensibile non è altro che una vaga sollecitazione.¹⁷⁵

Mancando la sollecitazione da parte del sensibile, l'atteggiamento corporeo non avrebbe alcuna capacità nel dischiudere la visione o nel consentire un rapporto tattile con l'oggetto; ovvero, afferma Merleau-Ponty, senza di essa non si potrebbe vedere o toccare «veramente». Per tale ragione, egli traccia il percorso tra il sensibile e il senziente come uno scambio, un'adeguazione pre-riflessiva grazie alla quale «il sensibile mi restituisce ciò che gli ho prestato, ma è dal sensibile stesso che io lo derivavo»¹⁷⁶. La descrizione fenomenologica del corpo proprio consentirebbe la riscoperta del carattere ambiguo di quest'ultimo e il ruolo di punto di intersecazione e confusione tra passività e attività.

Ciò diviene evidente nel momento in cui si abbandona il sapere oggettivo del corpo per rivolgersi a questo duplice afferramento, cioè l'afferrare e l'essere-afferrato del corpo, in base a cui Merleau-Ponty descrive una auto-affezione del sensibile in generale. La percezione si manifesta pertanto come un sentirsi del sensibile, un sentirsi che avviene nel contatto, o meglio sotto forma di un contatto del sensibile con se stesso. Tale auto-affezione del sensibile genererebbe e renderebbe possibile dal proprio interno il sentirsi del soggetto corporeo. Infatti, nel ritorno al contatto originario tra il corpo proprio e se stesso o tra esso e il mondo, Merleau-Ponty indicherebbe la condizione di possibilità per il soggetto di ritrovarsi e riscoprirsi all'interno di questa circolarità, che egli delinea come circolarità perfetta orientata verso una comprensione assoluta ed immediata, nel contatto, di se stessi e del mondo. Merleau-Ponty orienta teleologicamente il proprio discorso verso la riscoperta dell'origine vivente della percezione, un'origine che sarebbe a suo dire raggiungibile e tangibile in virtù dell'esperienza come esperienza di un soggetto incarnato. Egli descrive tale percorso nel mondo seguente:

Abbiamo *reimparato a sentire* il nostro corpo, abbiamo *ritrovato sotto il sapere* oggettivo e *distante* del corpo quest'altro sapere che ne abbiamo perché esso è *sempre con noi* e perché noi siamo corpo. Ugualmente si dovrà risvegliare l'esperienza del mondo così come ci appare in quanto noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma *riprendendo così contatto* con il corpo e con il mondo, *ritroveremo anche noi stessi*,

¹⁷⁵ Ivi, p. 291.

¹⁷⁶ Ibidem.

giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione.¹⁷⁷

Dunque, come si evince dal passo citato, nella *Fenomenologia della percezione*, si assiste al moltiplicarsi di un lessico del contatto e della prossimità che rimanda alle figure del tatto emerse sinora dal dettato merleau-pontiano. È tramite il tatto, il toccare e il toccarsi che Merleau-Ponty indica la possibilità per il corpo proprio di recuperare il rapporto preoggettivo che lo lega al mondo e la comunicazione vitale con esso. Il mondo tocca il corpo, predisponendone le risposte motorie e suscitando nella mano una eco, e al contempo il corpo tocca il mondo rivolgendosi motorialmente ad esso e predisponendosi al contatto in modo da ottenere la migliore sincronizzazione possibile. Pertanto, tale duplice e reciproco contatto – che trova il proprio archetipo nel reciproco contatto delle mani – rende evidente la familiarità e l'adeguazione preoggettiva che tiene insieme il toccante e il toccato, i quali sono sin dal principio presi all'interno del medesimo mondo sensibile. L'appartenenza comune al medesimo sensibile in generale si impone in particolar modo nel momento in cui Merleau-Ponty descrive la sensazione nei termini di una comunione, postulando nel rapporto percettivo al mondo un evento sacramentale, ossia la transustanziazione del sensibile in senziente e l'assimilazione del sensibile nel sentire. In tal senso, il rapporto tra la dimensione empirica e la dimensione trascendentale è presupposto e reso evidente tramite il ricorso alla sensazione come manifestazione dell'originaria sutura che tiene unite le due mani nella confusione di una corporeità sensibile-senziente o empirico-trascendentale.

8. La percezione come contatto originario all'essere

La duplicità del contatto, l'essere in un rapporto al contempo attivo e passivo nei confronti del mondo rivela uno strato originario, un contatto che precede ogni distinzione tra il soggetto corporeo e il mondo. Un contatto originario che ha luogo nel corpo proprio, poiché è a partire da quest'ultimo che si manifesta l'intreccio e la prossimità tra il senziente e il sensibile. Un contatto che trova nella mano, sia essa indirizzata verso il mondo o verso un'altra mano, la sua figura e l'esempio eccellente per l'auto-affezione del sensibile-senziente. Come si è indicato precedentemente, infatti, Merleau-Ponty nega il

¹⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 281.

doppio registro del contatto nel momento stesso in cui lo afferma, orientandosi verso una pura auto-affezione tattile, ovvero verso un contatto fusionale sempre possibile, animato da un desiderio di presenza piena e presente del toccato.

D'altronde, il linguaggio dell'aderenza e i richiami ad una dimensione di pienezza originaria cui ritornare si moltiplicano nella *Fenomenologia della percezione*. In effetti, Merleau-Ponty indica la necessità di indagare il livello "primitivo" dell'esperienza per mostrarne le dinamiche interne, ossia indagare il sentire come sfera originaria dell'umano, muovendo dalla seguente considerazione:

talora l'aderenza del percepito al suo contesto, che è come la sua *viscosità*, talora la presenza in esso di un *indeterminato positivo* impediscono agli insiemi spaziali, temporali e numerici, di articolarsi in termini maneggevoli, distinti e identificabili. E se vogliamo comprendere il sentire dobbiamo esplorare in noi stessi questo dominio preoggettivo.¹⁷⁸

Tale dimensione originaria e viscosa rimanda ad un desiderio di prossimità che Merleau-Ponty definisce ricorrendo alla spazialità del mito come spazialità originaria. In questo contesto, Merleau-Ponty descrive uno stato mitico della percezione che può essere interpretato al contempo come l'origine e il *telos* del suo progetto filosofico, poiché è ancora a un contatto assoluto che egli si rivolge.

Egli rimanda infatti ad un mito notturno, giacché nel contatto viscoso, nell'aderenza totale al mondo, quest'ultimo avvolge il soggetto, anzi penetra in esso sino quasi a cancellarlo. Questo contatto cieco e originario è notturno perché tra il sensibile e il senziente vi è una prossimità tale da non aver bisogno della luce, o meglio dal garantire una visibilità maggiore di quanto sia capace la vista stessa; una visibilità come palpazione. Nel buio dell'aderenza totale offerta dalla sensazione, il sensibile tocca il soggetto stabilendo con esso un'unità mistica, mostrandosi – in un senso del mostrarsi che è appunto tattile più che visivo – come una pura profondità priva di piani e di distanza da esso.

Merleau-Ponty descrive la spazialità notturna come segue:

Essa non è un oggetto di fronte a me, ma *mi avvolge, penetra* attraverso tutti i miei sensi, soffoca i miei ricordi, *cancella quasi la mia identità* personale. Io non sono più trincerato nel mio posto percettivo per vedere, da lì, sfilare a distanza i profili degli oggetti. La notte è senza profili, è *la notte stessa che mi tocca*, e la sua unità è l'*unità mistica* [...], è una profondità senza piani, senza

¹⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 44.

superfici, senza distanza da me. [...] *mi unisco allo spazio notturno dal cuore di questo stesso spazio.*¹⁷⁹

In effetti, nella mancanza di luce il soggetto non perde l'orientamento, se non fondendosi nell'unità mistica della notte. Accedendo cioè ad una spazialità in cui è ancora possibile orientarsi, grazie al tatto, e in cui è possibile vedere con le mani, «come quando avanzo a tastoni nel mio appartamento»¹⁸⁰.

Merleau-Ponty denota tale contatto originario e pre-riflessivo nei termini di una adesione al mondo. Il soggetto sarebbe pertanto preso in un rapporto di aderenza al mondo, una prossimità assoluta e cieca, giacché appunto non sarebbe guidato dalla coscienza e dai suoi raggi intenzionali proiettati verso gli oggetti, bensì dalla coscienza diffusa nella mano. Infatti, l'originaria aderenza al mondo ha luogo nella forma di un toccare e nella relazione tattile a un tangibile già pregno di significati. Infatti, il carattere della spazialità originaria consiste anche nel presentare i fenomeni come incarnati. In maniera differente dal pensiero oggettivo, un pensiero in contatto con il mondo coglie dei fenomeni che non si danno nella scissione tra presenza e rappresentazione. Il percepito si fa portatore di un senso che si offre nell'immediatezza della manifestazione. Nella percezione si assiste alla manifestazione diretta e incarnata di una «autentica presenza. [...] Poiché ogni “apparizione” (*Erscheinung*) è qui un'incarnazione»¹⁸¹. Allo stesso modo in cui l'anima è in ogni parte del corpo, il senso pervade il fenomeno in ogni sua parte ed è indissociabile da esso. Da questo punto di vista, i fenomeni si offrono sin dal principio come fenomeni incarnati ed espressione di un senso radicato nella materia, ossia diffuso in essa. Per tale ragione, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

Il senso di una cosa abita questa cosa come l'anima abita il corpo: non è dietro le apparenze; il senso del portacenere (per lo meno il suo senso totale e individuale, così come si dà nella percezione) non è una certa idea del portacenere che ne coordina gli aspetti sensoriali e che sarebbe accessibile al solo intelletto, ma anima il portacenere, si incarna in esso con evidenza. Ecco perché diciamo che *nella percezione la cosa ci è data “in persona” o “in carne e ossa”*. [...] la cosa realizza questo miracolo dell'espressione.¹⁸²

¹⁷⁹ Ivi, p. 372 (corsivi miei).

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ivi, p. 379.

¹⁸² Ivi, p. 417. Il tema della carnalità della cosa percepita, del suo darsi in carne e ossa contiene una citazione che Merleau-Ponty non esplicita in questa occasione, ma cui è possibile risalire tenendo conto di quanto egli stesso afferma nel saggio “Il filosofo e la sua ombra” in termini assolutamente analoghi: «Quando si dice che la cosa percepita è colta “in persona” o “nella sua carne” (*leibhaft*), questa espressione

L'aderenza originaria al mondo implicherebbe così il darsi del rapporto all'oggetto in un'esperienza di immersione, di reciproca implicazione e contatto, piuttosto che al termine di un processo di costituzione da parte del soggetto conoscente. Merleau-Ponty indica esplicitamente l'esperienza immersiva e fusionale a partire da cui il senziente e il sensibile diverrebbero comprensibili; infatti, prendendo in esame la percezione di un cubo – che come si vede è ancora in modo originario un oggetto manipolabile –, egli afferma quanto segue:

se per me c'è un cubo dalle sei facce uguali e se posso accedere all'oggetto, non è perché io lo costituisca dall'interno, ma perché *mi immergo nello spessore del mondo* grazie all'esperienza percettiva. Il cubo dalle sei facce uguali è l'idea limite con la quale esprimo la *presenza carnale* del cubo che è là, *sotto i miei occhi, sotto le mie mani*, nella sua evidenza percettiva. [...] La cosa e il mondo mi sono dati con le parti del mio corpo [...] in una *connessione vivente* paragonabile o piuttosto identica a quella intercorrente tra le parti del corpo.¹⁸³

Merleau-Ponty rintraccia nella percezione del mondo un rapporto analogo al rapporto che il corpo proprio intrattiene con se stesso, poiché entrambi sono colti in una presenza carnale a partire dal movimento corporeo. Il movimento del corpo proprio sarebbe pertanto pensato nei termini di un'immersione nello spessore cosale, e conseguentemente in un contatto assoluto. Dunque, in quanto sensibile il corpo proprio è in una relazione di familiarità con il mondo, che egli intenziona ciecamente, non guidato

va presa alla lettera: la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l'esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita» (M. Merleau-Ponty, «Il filosofo e la sua ombra», cit., p. 220). Il richiamo alla intuizione in carne e ossa conduce ad Husserl e all'interpretazione letterale che Merleau-Ponty opera nei confronti del «principio dei principi» dell'intuizionismo husserliano. In effetti, nel delineare il proprio principio, Husserl descrive il darsi originario all'intuizione come un darsi in carne e ossa (*leibhaftig*). Husserl scrive quanto segue: «*principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà*» (E. Husserl, *Idee*, cit., vol. I, pp. 52-53). Merleau-Ponty riprende la modalità originariamente offerente dei fenomeni descritta da Husserl nelle *Idee*, ma la interpreta letteralmente, incarnando il senso e portando a datità originaria anche la sensibilità in cui avviene tale incarnazione. Inoltre, si vince dal passo citato da «Il filosofo e la sua ombra» la continuità che pervade le argomentazioni merleau-pontiane, dal 1945 – anno di stesura della *Fenomenologia della percezione* – sino alle ultime opere merleau-pontiane, quali appunto «Il filosofo e la sua ombra» e *Il visibile e l'invisibile*. Il tema della carne e dell'incarnazione si annunciano già nelle pagine della *Fenomenologia della percezione*; per tale ragione, nonostante le differenze intercorrenti tra le differenti fasi del pensiero merleau-pontiano, sarebbe possibile leggere l'intera sua opera come costante approfondimento ed estensione del rapporto carnale al mondo.

¹⁸³ Ivi, p. 279. Il tema dell'immersione permane al centro del progetto filosofico merleau-pontiano; in effetti, egli afferma che «se filosofare è scoprire il senso primo dell'essere, non si filosofa, dunque, abbandonando la condizione umana: è necessario invece immergersi» (M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, ed. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008, p. 22).

dal lume della ragione, ma si potrebbe dire dal tatto, poiché è il tatto che orienta colui che non vede, in quanto cieco o in quanto costretto a muoversi in uno spazio notturno. Pertanto, Merleau-Ponty non pensa la percezione come un fascio di luce indirizzato verso l'oggetto percepito, poiché quest'ultimo non potrebbe darsi se non in presenza carnale.

Tuttavia, tale impossibilità non deriva da una fallacia della percezione, bensì dalla pretesa errata di poter afferrare il percepito rimanendo nell'ambito della coscienza e dei suoi raggi intenzionali. In effetti, l'intangibilità per la coscienza chiusa in se stessa non pregiudica la tangibilità del percepito per una coscienza incarnata e radicata nella originaria familiarità al mondo sensibile. La familiarità percettiva dunque consente di pensare il rapporto all'oggetto in termini non puramente intellettuali, sfuggendo alla determinazione del soggetto come sguardo assoluto che dominerebbe lo spettacolo cogliendolo in assoluta pienezza. Merleau-Ponty si rivolge in tal senso ad un'altra idea dello sguardo che, non a caso, si trova in un rapporto privilegiato con il tatto. Lo sguardo cui si riferisce Merleau-Ponty implica la fissazione dell'oggetto e l'ancorarsi in esso, e in tal senso contiene un rimando alla prensione e ad uno sguardo pensato sul modello della mano che afferra l'oggetto intenzionato motorialmente. In effetti, questa modalità dello sguardo rientra all'interno della più generica motricità corporea, di una intenzione motoria che si dirige verso l'oggetto, rispondendo alla sollecitazione proveniente da esso.

Merleau-Ponty ritorna in tal senso sulla radicale distinzione tra il tatto e la vista, istituita in sintonia con le analisi husserliane circa la costituzione del corpo vivo, per mostrare una possibilità di equiparazione tra essi. Egli opera questo slittamento dichiarando quanto segue: «Questa proprietà [la localizzazione delle sensazioni tattili] che, a prima vista, distingue in modo assoluto il tatto dalla visione, permette invece di accostarli»¹⁸⁴. Se dapprincipio egli constata che l'oggetto visto certamente non possa trovarsi sull'occhio, bensì dinanzi ad esso, successivamente introduce una metaforizzazione tra l'occhio e la mano, attribuendo anche ad esso una intenzionalità di prensione: «abbiamo visto che in definitiva la posizione, la grandezza o la forma visibili si determinano in virtù dell'orientamento, dell'ampiezza e della *presa* su di esse del nostro sguardo»¹⁸⁵. Lo sguardo, alla stessa maniera del tatto, darebbe accesso dunque in modo diretto all'interiorità del sensibile, una interiorità che non si relazionerebbe più a nessuna exteriorità, che la cancellerebbe o la assimilerebbe. In questo senso, ed è per questo che si continua ad associare la vista al tatto, la visione garantirebbe un immediato

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem (corsivo mio).

contatto tra interiorità, anzi l'immediato contatto, l'auto-affezione di una sorta di interiorità generale – il mondo in quanto sensibile senziente in generale. In effetti, Merleau-Ponty afferma che: «L'oggetto compiuto è translucido, è *penetrato* da tutti i lati da un'infinità attuale di *sguardi che si incontrano* nella sua profondità e non vi lasciano *nulla di celato*»¹⁸⁶. Gli sguardi si toccano al fondo del sensibile, che è attraversato senza opporre alcuna resistenza, ed essi toccandosi colgono l'oggetto in assoluta presenza e pienezza.

Dunque, non vi è nulla del percepito che nella visione sfugga al percipiente. Per quanto Merleau-Ponty dichiara di porsi su un piano differente rispetto all'osservatore universale che coglie il finito con un solo sguardo, la sua descrizione della visione non si sottrae alla determinazione della percezione come presenza, dunque ad un rapporto di coincidenza assoluta tra soggetto e oggetto, anzi alla confusione tra di essi, giacché si dissolvono i confini tra il senziente e il sentito, così come si sfumano i confini tra i sensi. In tale contesto, infatti, Merleau-Ponty si esprime metaforicamente ed opera sovente la sostituzione tra i sensi, sovrapponendo e confondendo il tangibile e il visibile in una spazialità comune¹⁸⁷. Egli descrive una sorta di circolarità e ricomprensione tra la vista e il tatto, tale per cui l'una appare condizionata dall'altro, cui a sua volta prepara; come si evince da quanto segue:

Il fatto stesso che la visione vera e propria si prepari nel corso di una fase di transizione e in virtù di una *specie di tatto con gli occhi*, non sarebbe comprensibile se non ci fosse un campo tattile quasi spaziale, in cui possano inserirsi le prime percezioni visive.¹⁸⁸

Dunque, il tatto appare orientare il cammino dello sguardo, e al contempo la mano appare intervenire per colmare un desiderio di visione assoluto, una coincidenza piena in cui il percepito si offre in assoluta presenza. Merleau-Ponty tenta di soddisfare tale desiderio, appunto, con l'idea di una sensazione come comunione. Infatti, la descrizione che egli fornisce dell'oggetto percepito è guidata dall'idea della sensazione come comunione e

¹⁸⁶ Ibidem (corsivi miei).

¹⁸⁷ Jean-Luis Chrétien si è espresso circa la tendenza merleau-pontiana alla metaforizzazione dello sguardo in chiave e, conseguentemente, allo spostamento operato da Merleau-Ponty nei confronti della distinzione tra tatto e vista stabilita da Husserl nel secondo libro delle *Idee*. Chrétien nota quanto segue: «Merleau-Ponty, per quanto gli concerne, continua ad avvicinare il più possibile la vista e il tatto: “Poiché la visione è palpazione con lo sguardo, occorre che anch'essa si iscriva nell'ordine d'essere che essa ci svela”, e *assegna a entrambi loro una quasi-riflessività comparabile*, che Husserl riconosceva al solo tatto» (J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, cit., p. 121; traduzione e corsivo miei). Per la citazione riportata da Chrétien, si veda M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 151.

¹⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 301 (corsivo mio).

della percezione come contatto, ossia come prossimità tra percipiente e percepito. In effetti, come si è visto, egli indica che la percezione offre «delle presenze. Il lato non visto è colto da me *come presente* [...]. Il lato nascosto è presente a modo suo. *È nelle mie vicinanze*»¹⁸⁹.

Di conseguenza, la mano – così come l'occhio pensato a partire da essa – procederebbe tastoni adeguandosi ai fenomeni che si stagliano nel campo percettivo e ritrovando in essi un linguaggio muto e già noto, perché già inscritto nel corpo proprio e da esso conosciuto in quanto partecipe del mondo sensibile sin dalla nascita. Il soggetto e il mondo sono presi pertanto attraverso il corpo proprio in una comunicazione significativa, seppur pre-discorsiva, e in una comunione sensibile¹⁹⁰.

Merleau-Ponty riterrebbe possibile riscoprire l'origine vivente della percezione nell'ancoraggio del senziente, ovvero nel patto che legherebbe il soggetto al mondo prima di ogni presa di posizione soggettiva, e che si rinnoverebbe nella percezione, ogniquale volta il corpo proprio si approssima al mondo nella sensazione. Merleau-Ponty indica il rinnovarsi della prossimità al mondo e la riscoperta di un suolo comune, ovvero della comune appartenenza al sensibile, come segue:

E questa *cieca adesione al mondo*, questo *partito preso in favore dell'essere* non interviene solo all'inizio della mia vita. Esso dà un senso a ogni ulteriore percezione dello spazio, è ricominciato in ogni momento. Lo spazio e in generale la percezione denotano nel cuore del soggetto il fatto della sua nascita, l'apporto perpetuo della sua corporeità, *una comunicazione col mondo più vecchia del pensiero*.¹⁹¹

Il soggetto si percepisce e ritrova se stesso nel contatto originario al mondo, dunque nella comunicazione che egli, in quanto corpo proprio, condividerebbe con il sensibile in generale. Pertanto, Merleau-Ponty presenta una soggettività corporea, tanto passiva quanto attiva, intrecciata all'essere; poiché solo un soggetto incarnato sarebbe capace, a suo dire, di diffondersi nel sensibile e di ritornare a sé con la consapevolezza del

¹⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 22 (corsivi miei).

¹⁹⁰ Merleau-Ponty istituisce tra essi un rapporto di reciproca comprensione, in cui sfumano l'attivo e il passivo in una medesima dimensione al contempo passiva e attiva, come si evince da quanto segue: «in un celebre pensiero Pascal dimostra che, sotto un certo rapporto, io comprendo il mondo e che, sotto un altro rapporto, esso mi comprende. Dobbiamo invece dire che ciò si verifica sotto il medesimo rapporto: io comprendo il mondo perché[...] vi sono situato ed esso mi comprende» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 522).

¹⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 339 (corsivi miei).

«legame indissolubile fra le cose e me»¹⁹². L'esperienza riuscirebbe in tal senso a rendere ragione di un doppio movimento nei confronti del mondo, ovvero un uscire da sé del soggetto come "Io posso", dunque un tendere la mano verso il mondo, e un rientrare in sé avendo ricevuto, nell'immediatezza del contatto, la conferma della complicità originaria che li unisce nella vita antepredicativa. Dunque, sino a questo momento, Merleau-Ponty ha rimarcato l'esigenza di descrivere la percezione dall'interno, in modo tale da riconoscere che essa non è un evento che accade al di fuori del soggetto – in un mondo ad esso estraneo – quanto un'operazione di immersione e di riscoperta di un'origine vivente a partire da cui i due "poli" si conoscono e costituiscono in quanto tali. Inoltre, egli rimarca questa origine esprimendosi nei termini di un'auto-affezione tattile, poiché afferma che il campo percettivo è il luogo in cui avviene il contatto tra il soggetto e il mondo, è «*superficie di contatto con il mondo* o un *radicamento perpetuo* in esso, perché il mondo viene incessantemente ad aggredire e investire le soggettività come le onde circondano un relitto sulla spiaggia»¹⁹³. Essi sono presi l'uno nell'altro, poiché da un lato il soggetto che è installato nel mondo in quanto esso è dotato di un corpo e dunque sensibile – bensì esso non si riduca alla mera cosa sensibile –, mentre dall'altro il sensibile circonda il soggetto producendo in esso una continua affezione.

9. La sensazione come comunione

Per tale ragione, Merleau-Ponty ritiene che nella percezione abbia luogo «il contatto assoluto di me con me», confermando ancora una volta il fondamentale intuizionismo tattile che guida la propria filosofia¹⁹⁴. Si tratterebbe di un intuizionismo che, dandosi come contatto e sapere assoluto – si ricordi quanto egli ha sostenuto nel "Divenire di Bergson" –, non prevede alcuna distanza, dunque alcuna non coincidenza tra toccante e toccato, tra la mano sentita e la mano senziente. In questo contatto assoluto egli conferma la sovrapposizione – nel senso dell'*empiètement* come traduzione della *Deckung* husserliana – completa e dunque il ritorno al medesimo e ad una indifferenziazione o confusione in cui il senziente e il sensibile sarebbero originariamente presi.

¹⁹² Ivi, p. 341.

¹⁹³ Ivi, p. 284.

¹⁹⁴ Ivi, p. 385.

In questa direzione si orientano le analisi di Mazis, il quale afferma che «nel tatto, la *distinzione* tra soggetto *toccante* e oggetto *toccato* si offusca: in altre parole, la distinzione tra attività e passività si dissolve. Piuttosto che scontro e appropriazione, vi è la *permeabilità dei confini* e l'apertura di una *interpenetrazione* e di una *comunione*»¹⁹⁵. Nel tatto avrebbe luogo una comunione tra il toccante e il toccato che Merleau-Ponty effettivamente suppone, in modo massimamente evidente nelle pagine dedicate a “L'intreccio – Il chiasma”, esprimendosi come segue: «C'è un *circolo del toccato e del toccante*, il toccato afferra il toccante; [...] e ciò per la fondamentale fissione o segregazione del senziente e del sensibile che, lateralmente, *fa comunicare* gli organi del mio corpo e *fonda la transitività* da un corpo all'altro»¹⁹⁶.

Dunque, Merleau-Ponty postula una connessione circolare tra il senziente e il sensibile, ovvero tra il soggetto e l'oggetto della percezione che egli intende da un lato come il dissolversi del limite tra la mano toccante e la mano toccata o tra la mano toccante e la cosa toccata, e dall'altro lato come un afferramento del toccante da parte del toccato.

Pertanto, al fine di comprendere la genesi del mondo e della soggettività occorre ritornare al punto in cui essi si incontrano e in cui coincidono, ossia ad nella dimensione della sensazione che tiene insieme entrambi rendendo impossibile la loro separazione. Il punto di contatto tra essi si ha nella sensazione, che Merleau-Ponty definisce in termini di comunione. Dunque, nella sensazione avverrebbe una eucarestia, l'incarnazione del senso nella cosa sentita e la sublimazione di questa tramite incorporazione. L'interpretazione che si offre della sensazione così descritta non risulta da una torsione del testo merleau-pontiano, giacché si legge in esso quanto segue:

Come il sacramento non solo simbolizza, sotto delle qualità sensibili, una operazione della Grazia, ma è anche la presenza reale di Dio, la fa risiedere in un frammento di spazio e la comunica a

¹⁹⁵ G. A. Mazis, “Touch and vision: Rethinking with Merleau-Ponty Sartre on the caress”, in J. Stewart (a cura di), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 148 (traduzione e corsivi miei). Tuttavia, occorre notare che, pur riconoscendo la interconnessione, Mazis ripete l'ambiguità merleau-pontiana, oscillando tra la non coincidenza e la fusione. In effetti, egli da un lato ritiene si debba «enfaticamente che questa è una *non coincidenza*», mentre dall'altro afferma che «tramite il superamento della distinzione tra attività e passività nel tocco della carezza, vi è l'apertura nell'intimità sessuale di una *copresenza* con l'altro in cui nessuno dei due è soggetto né oggetto»; una oscillazione che egli conferma, mantenendo insieme entrambe le posizioni nella seguente sentenza: «Nella carezza, *l'uno è separato dall'altro*, ma solo nella misura in cui è nell'atto che il mio corpo assume la sua più *radicale possibilità di dissolvere le barriere* dell'opposizione tramite una reciprocità e un essere radicalmente *con* l'altro» (ivi, p. 150; traduzione e corsivi miei, ad eccezione di “con”). In merito al desiderio di confusione e di coincidenza merleau-pontiano, in analogia con quanto sostenuto da Derrida in *Toccare*. Jean-Luc Nancy, si rimanda a J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006, in particolare pp. 186-193.

¹⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 159 (corsivi miei).

coloro che mangiano il pane consacrato, purché siano interiormente preparati, – *così* il sensibile ha non solo un significato motorio e vitale, ma non è altro che un certo modo di essere al mondo che ci viene proposto da un punto dello spazio e che il nostro corpo, se ne è capace, riprende e assume: *la sensazione è alla lettera una comunione*.¹⁹⁷

Il corpo proprio nella sensazione assumerebbe il sensibile, che a sua volta nasconderebbe nella propria interiorità un senso cui il soggetto deve essere preparato e di cui è in attesa. Tale analogia non funge esclusivamente da figura retorica, bensì descrive dal punto di vista di Merleau-Ponty ciò che accade nel momento del contatto originario al sensibile, un contatto che si rinnova continuamente e che è descritto in questa circostanza come assimilazione, come introiezione attraverso il corpo e la bocca in particolare. In tal caso Merleau-Ponty ricorre a una delle figure del toccare capace di rinviare in modo particolare all'interiorità del corpo, al passaggio all'interno di esso, e contemporaneamente alla sublimazione del significato in un processo metabolico¹⁹⁸.

Ripetendo il gesto di assimilazione della bocca pronta a ricevere l'oggetto eucaristico, il corpo proprio fisserebbe la figura emergente dallo sfondo, ossia dal campo percettivo, focalizzandosi su di essa e tracciando, allo stesso tempo un doppio movimento, di apertura all'oggetto percepito e di chiusura al campo percettivo. Le modalità della percezione così descritte rientrano nel contesto dell'adesione all'essere, un'adesione il cui modello è il contatto, poiché la dinamica percettiva che ha luogo nella

¹⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 289 (corsivo mio).

¹⁹⁸ Corpo e sensibile divengono ostia, dunque l'eucaristico e il teologico sono impiegati da Merleau-Ponty per dire la relazione percettiva. Questo aspetto della relazione alla sensibilità è messo in luce da Nancy che, pur non citando esplicitamente Merleau-Ponty, si rivolge criticamente verso le teorie del "corpo proprio". In particolare, nel testo dal titolo *Corpus*, Nancy indica nella figura dell'ostia la caratterizzazione della corporeità nella tradizione filosofica occidentale. Nancy scrive quanto segue: «è il corpo *proprio* che mostra, che fa toccare, che fa mangiare *hoc est enim*. [...] E tutte le teorie del "corpo proprio", sforzi laboriosi per riappropriarsi di quel che si ritiene ingiustamente "oggettivato" o "reificato", tutte le teorie del corpo proprio sono delle contorsioni simili: finiscono solo per espellere quel che cercavano. L'angoscia, il desiderio di vedere, di toccare e di mangiare il corpo di Dio, di *essere* questo corpo e di *non essere altro che questo* sono il principio di (s)ragione dell'Occidente. D'un tratto, il corpo, o semplicemente corpo *non vi ha mai luogo, e soprattutto non quando ve lo si nomina o ve lo si invoca*. Il corpo, per noi, è sempre sacrificato: ostia» (J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 1992; ed. it. a cura di A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 2004, p. 9). Tale equiparazione del corpo all'ostia trova nel discorso fenomenologico notevoli riscontri, quali l'idea di una sensazione come comunione; in effetti, la fenomenologia della percezione, come ogni filosofia del corpo proprio, non ha saputo sottrarsi a questa storia, e anzi rappresenta uno dei tentativi più riusciti della spiritualizzazione della corporeità nel sentirsi come pura auto-affezione del soggetto senziente. Pertanto, il *telos* che sembra orientare l'idea merleau-pontiana della sensazione come comunione è orientato verso la smaterializzazione del corpo materiale.

Una teleologia che diviene ancor più evidente nella trasformazione che il sensibile subisce alla luce dell'ontologia carnale, sviluppata tematicamente da Merleau-Ponty a partire dagli anni '50. Pertanto, il percorso filosofico merleau-pontiano sembrerebbe procedere in modo continuo, ossia come sviluppo e approfondimento dei temi già presenti nella *Fenomenologia della percezione*. L'ontologia carnale degli ultimi testi non rappresenterebbe dunque una vera e propria rottura nei confronti della teoria del corpo proprio, né una rottura con la fenomenologia *tout court*.

sensazione, legando in un vincolo sacramentale sentito e senziente, si costituisce tramite un movimento di apertura e chiusura descritto nei termini di una coincidenza. Il riempimento dell'intenzione motoria è pieno, poiché vi è coincidenza tra soggetto e oggetto.

È la prossimità che Merleau-Ponty cerca di descrivere nel rapporto tra sensibile e senziente, in quanto quest'ultimo si pone in ascolto della chiamata proveniente dal sensibile. Le cose invitano silenziosamente il corpo ad adeguarsi ad esse, offrendogli un senso già strutturato ante-predicativamente. In questo rapporto, il corpo si accorderebbe all'essenza concreta che riceve dal mondo, aprendosi e al contempo chiudendosi ad esso, così come la bocca si apre per ricevere l'eucarestia e si chiude dopo averla ricevuta. In tal senso Merleau-Ponty indica il carattere intenzionale della sensazione come segue:

La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo di esistenza [...], e perché, dando seguito a questa proposta, introducendomi nella forma di esistenza che mi è così suggerita, io mi riferisco a un essere esterno, sia per aprirmi che per chiudermi a esso. Se le qualità irradiano attorno a sé un certo modo di esistenza, se hanno un potere ammaliante e ciò che prima chiamavamo un *valore sacramentale*, è perché il soggetto senziente non le pone come oggetti, ma simpatizza con esse.¹⁹⁹

Merleau-Ponty ritorna quindi sul rapporto sacramentale tra il senziente e il sensibile, che descrive nei termini di un reciproco essere affetto, accordandosi ed unendosi nella sensazione. In questa relazione di comunione tra essi si perdono le tracce dei limiti che separano l'uno dall'altro; di conseguenza, nel primordiale contatto tra di essi si genera un'aderenza che ha i connotati di una confusione, la scomparsa dei caratteri propri all'interiorità, che diviene tangibile e visibile nel sensibile, e dei caratteri propri all'esteriorità, che si riduce progressivamente sino a perdere di spessore e consentendo un contatto immediato con l'interno appunto. In tale direzione si orienta la descrizione del contatto originario, o meglio della relazione auto-affettiva tra il sensibile e il senziente indicata da Merleau-Ponty, il quale sostiene che il sensibile sia dal principio un essere percepito, ovvero che esso sia percorso ed abitato dai sensi, divenendo il «mezzo in cui si propaga una certa vibrazione vitale che il mio corpo adotta»²⁰⁰. Dalle parole di Merleau-Ponty si evince che la propagazione della vibrazione avviene in uno spazio omogeneo, in cui non vi sono resistenze o lacune nello spazio, e per questo egli non sembra prendere in

¹⁹⁹ Ivi, p. 290-291 (corsivo mio).

²⁰⁰ Ivi, p. 292.

conto la possibilità che la propagazione si interrompa o semplicemente non giunga a destinazione.

Nello spazio omogeneo presupposto nelle descrizioni merleau-pontiane e nella co-implicazione fusionale tra sensibile e senziente, il senziente assiste all'evento della sensazione come di un qualcosa che non avviene in esso; in quanto «ogni percezione si effettua in una atmosfera di generalità e ci si dà come anonima. [...] dipende da una *sensibilità* che l'ha preceduta e le sopravvivrà»²⁰¹. Dunque, pur descrivendo la percezione da un punto di vista del vissuto, Merleau-Ponty afferma che non è il soggetto a vedere, ma è la percezione che si effettua nel soggetto senziente, la sensazione che «*si* percepisce in me»²⁰². Ciò è possibile dal momento in cui il soggetto è incarnato, ovvero è originariamente un sensibile, parte indistinta della sensibilità generale. Esso appartiene al mondo in quanto sensibile, dunque è fuso nell'essere sensibile e solo grazie a tale fusione Merleau-Ponty può rendere ragione dell'aderenza originaria tra essi. Tale co-appartenenza originaria del senziente al sensibile è sfuggita al pensiero classico sulla percezione, contro cui Merleau-Ponty si scaglia. Pertanto, il soggetto come pura coscienza acosmica, assorta nella contemplazione di un oggetto che gli si pone innanzi e che egli afferra concettualmente in assoluta trasparenza, non trova spazio nella *Fenomenologia della percezione*.

Merleau-Ponty contesta dunque l'idea che vi siano un soggetto, inteso come puro nulla, e il mondo come essere puro. Essi non si danno in assoluta purezza perché sono sin dal principio intrecciati e presi in un movimento circolare, ovvero proprio perché il percepito è un momento della storia individuale del soggetto, ma è al contempo una ricostruzione, poiché vi è una costituzione preliminare già avvenuta e presupposta dalla sensazione. La sensazione sarebbe così il punto di contatto del sensibile con se stesso e al medesimo tempo il luogo in cui toccandosi, in un rapporto auto-affettivo – questo sì puro, in quanto sentirsi continuo, movimento omogeneo di generazione del senziente a partire dal sensibile – che produce l'origine del soggetto incarnato, senziente. Pertanto, piuttosto che un abisso nel tessuto o nella stoffa del mondo sensibile, il soggetto ne sarebbe «una piega che si è fatta e può disfarsi»²⁰³.

Tuttavia, intendendo il rapporto come circolarità ininterrotta del sensibile e del senziente, Merleau-Ponty indica la necessità del movimento attivo del soggetto verso il

²⁰¹ Ivi, p. 293.

²⁰² Ivi, p. 292.

²⁰³ Ibidem.

mondo, ovverosia tale auto-affezione del sensibile non può prescindere dal movimento che il sensibile compie verso se stesso. Dunque, il comportamento responsivo del corpo alla situazione è parte integrante del sistema sensibile-senziente che egli descrive nella *Fenomenologia della percezione* e che troverà il suo massimo compimento nella transizione verso un'ontologia carnale.

II.2 LA MANO COME FONDAMENTO DELLA CONTINUITÀ TRA PERCEZIONE ED ESPRESSIONE: DAL GESTO PERCETTIVO ALLA GESTUALITÀ PITTORICA E LINGUISTICA

Le analisi condotte sulla *Fenomenologia della percezione* hanno portato alla luce il ruolo fondamentale assunto dalla mano nel rapporto al sensibile in generale, inteso sia come contatto del corpo proprio con se stesso che come contatto al mondo. Si è visto altresì che l'esperienza archetipica, cui Merleau-Ponty ricorre per sostenere e giustificare il rapporto originario al mondo, è l'auto-affezione tattile, ovverosia l'esperienza che ha luogo nella riflessività del toccarsi-toccante e, particolarmente, nel reciproco toccarsi delle mani. Tale figura della mano assume un ruolo esemplare nella descrizione dei fenomeni percettivi, poiché essa diviene il metonimo del duplice statuto del corpo proprio, al contempo sensibile e senziente. In effetti, la mano rappresenta in modo più efficace l'intreccio inestricabile, l'*entrelacs*, di materialità e significazione – una significazione prettamente umana dunque – che ha luogo nel corpo proprio e che lo caratterizza in quanto corpo umano.

Tale natura duplice della mano consente di pensare il passaggio dalla percezione al mondo dell'espressione e alla sfera delle oggettività ideali. In effetti, ciò diviene evidente a partire dal corso *Le monde sensible et le monde de l'expression*, nel quale diviene evidente la circolarità che Merleau-Ponty istituisce tra la percezione, l'espressione e il pensiero. Essi sono presi in una processualità che si potrebbe definire per sublimazione, e simultaneamente per anticipazione. In effetti, il darsi in carne e ossa degli oggetti percepiti si estende al darsi incarnato degli oggetti espressivi, delle creazioni umane, dall'opera pittorica alla parola, le quali divengono corpi trasfigurati e transustanziazioni seconde dello spirito in forme sempre più incorporee – per quanto Merleau-Ponty non rinunci mai alla necessità dell'incarnazione del senso in una materia, per quanto essa possa essere rarefatta, come nel caso dell'emissione vocale.

Alla luce della circolarità che Merleau-Ponty fonda nella percezione, ogni forma espressiva trova origine nella corporeità e nell'intenzionalità motoria o di prensione che ha guidato le analisi della *Fenomenologia della percezione*, come si è visto precedentemente. La pittura e il linguaggio si costituiscono dunque sulla base di tale intenzionalità, al punto che Merleau-Ponty definisce l'intenzionalità significativa come

caso esemplare dell'intenzionalità motoria, poiché, nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty asserisce che il soggetto parlante afferra una parola e la proferisce nell'esatta misura in cui, sul piano percettivo, il soggetto si rivolge con la mano al punto del corpo che è stato punto da un insetto¹. Pertanto, afferma Merleau-Ponty, il linguaggio è in primo luogo una gestualità, un'espressione incarnata nell'apparato di fonazione e portatrice di un significato esistenziale. Solo a partire da tale significazione originaria, nella parola come gesto si potrebbe stabilire e conseguentemente cogliere un significato concettuale.

Il medesimo atteggiamento pre-riflessivo caratterizza il gesto pittorico, in cui si istituisce una circolarità tra lo sguardo e la mano del pittore. Mano che assume un'importanza decisiva e che consente di esprimere sulla tela il significato segreto colto percettivamente dagli occhi. In *L'occhio e lo spirito*, l'ultima opera pubblicata da Merleau-Ponty vivente, egli installa la gestualità pittorica nella generale potenza motoria del corpo proprio. Ciò emerge chiaramente dalle pagine di un altro saggio dedicato al linguaggio e alla pittura, ossia in "Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio", nel quale Merleau-Ponty dichiara che: «*Il movimento dell'artista, che traccia il suo arabesco nella materia infinita, amplifica, ma anche continua, il semplice prodigio della locomozione guidata o dei gesti di prensione*»². Questa amplificazione consente di creare un'opera che incarnerebbe un secondo prodigio, o una seconda visibilità. Il discorso sul gesto pittorico ruota in effetti intorno alla visibilità e all'enigma della visione che Merleau-Ponty rintraccia nell'opera e che è sublimazione della visibilità originaria che ha luogo nella percezione. Quest'ultima visibilità testimonia un rapporto di prensione tra visto e vedente, un rapporto che dunque Merleau-Ponty pensa sul modello dell'auto-affezione tattile. In effetti, nella visione il vedente è al contempo visto dal mondo, e per questa ragione si instaura tra essi un rapporto chiasmatico, una reversibilità che cancella i limiti dell'uno e dell'altro, manifestando «l'indivisa comunione del senziente e del sentito»³. Merleau-Ponty definisce tale rapporto con-fusionale nei termini di un rincrociarsi degli sguardi e delle mani; è infatti alle mani e al tatto che egli ricorre per supportare la tesi di tale comunione, come avvenuto nella *Fenomenologia della percezione*, laddove egli definisce la sensazione, alla lettera, come una comunione tra sentito e senziente⁴. Tale rapporto tra

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 157.

² Merleau-Ponty, "Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio", cit., p. 95.

³ Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 19.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 289: «così il sensibile ha non solo un significato motorio e vitale, ma non è altro che un certo modo di essere al mondo che ci viene proposto da

tatto e vista prosegue inoltre il cammino di confusione tra i sensi già annunciato nel testo appena citato, in direzione di un processo di amplificazione dell'auto-affettività tattile alla vista e all'intero sensorio. Un cammino che troverà in *Il visibile e l'invisibile* il suo compimento.

Alla luce di quanto emerso sinora, è possibile individuare nella mano l'elemento sorgivo del legame continuistico e del rincrociarsi di percezione ed espressione. La mano infatti fungerebbe da cerniera o da matrice carnale per rilevare la comune origine dei due mondi. Pertanto si intende approfondire quanto sin qui solo annunciato a partire dal corso merleau-pontiano del 1953, dedicato a *Le monde sensible et le monde de l'expression*, per rintracciare in esso il carattere fusionale di tale matrice carnale e tattile.

1. La mano come origine dell'indivisione tra percezione ed espressione

Le note preparatorie al corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression* si aprono con l'istituzione di una circolarità nel rapporto tra il mondo delle cose da un lato e il mondo delle cose culturali, gli oggetti d'uso e i simboli dall'altro. Lo scopo del corso consisterebbe nel mostrare il legame reciproco tra i due ordini differenti di oggetti, operando secondo una duplice linea; in effetti, da un lato Merleau-Ponty indica l'esigenza di «approfondire l'analisi del mondo percepito mostrando che esso suppone già la funzione espressiva», dall'altro lato, invece, egli intende «preparare l'analisi di questa funzione [espressiva] grazie alla quale il mondo percepito è sublimato, fare una teoria concreta dello spirito»⁵. L'esito di tali indagini dovrebbe condurre ad una più profonda comprensione della continuità e dell'omogeneità che regolano i rapporti tra il mondo percepito e il mondo intelligibile, ripensando una relazione abitualmente orientata a partire dalla comprensione intellettuale. Piuttosto, Merleau-Ponty mira a «trovare un'unità di altro tipo: *tutto è percezione*, il modo di accesso all'essere che è *presente* nella percezione lo è *dappertutto*. Ma la percezione in senso restrittivo (sensoriale) *invoca la sua propria espressione*»⁶. Merleau-Ponty individua dunque nella percezione la modalità originaria di accesso al mondo; tuttavia, egli ritiene che il tema del primato della percezione rischierebbe di essere falsato, qualora si continuasse a intenderlo come

un punto dello spazio e che il nostro corpo, se ne è capace, riprende e assume: *la sensazione è alla lettera una comunione*» (corsivi miei).

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 45 (traduzione mia).

⁶ Ibidem (traduzione e corsivi miei).

primato del sensoriale, ovvero del dato naturale. Al contrario, Merleau-Ponty affida alla percezione un primato poiché essa offre in presenza un senso incarnato, come si evince dalla specificità del rapporto percettivo al mondo, che egli descrive nei seguenti termini: «per me la percezione era essenzialmente un modo di accesso all'essere: l'accesso al dato in carne e ossa (*leibhaft gegeben*)»⁷. Merleau-Ponty riprende, come si è visto in precedenza, la caratterizzazione delle datità originariamente offerenti delineata da Husserl nel primo libro delle *Idee*, per estenderlo alla sensibilità, intendendo letteralmente il presentarsi della cosa percepita nella sua carne⁸. Per tale ragione, Merleau-Ponty compie uno spostamento rispetto alla fenomenologia husserliana; spostamento che egli rivendica, dichiarando:

Si poteva credere che non ci fosse in questo che una fenomenologia – introduzione che lasciava intatta la questione dell'essere, mentre *io non stabilisco una differenza tra ontologia e fenomenologia*, che lo studio dell'essere del senso che permaneva necessaria dopo questa fenomenologia ne sarebbe indipendente, mentre, secondo me, *nella nostra maniera di percepire è implicato tutto ciò che noi siamo*. Cfr. Hyppolite alla società di filosofia: non vi è solidarietà tra descrizione della percezione e concezione de "l'essere del senso".⁹

⁷ Ivi, p. 46 (traduzione mia).

⁸ Per la caratterizzazione del principio dei principi fenomenologico, cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, pp. 52-53. Per l'interpretazione che ne offre Merleau-Ponty, cfr. M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 220.

⁹ Ibidem. Merleau-Ponty si riferisce in questo contesto alle obiezioni che Jean Hyppolite gli muove nel dibattito che segue la presentazione della conferenza tenuta il 23 novembre 1946 alla Société française de Philosophie circa "Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche". L'obiettivo della conferenza consiste nel mostrare la percezione come modalità originaria della coscienza, radicando dunque ogni coscienza, anche la coscienza di sé alla coscienza percettiva. Merleau-Ponty riassume nel seguente passo le conseguenze di tale rapporto di derivazione: «Il mondo percepito costituirebbe lo sfondo sempre presupposto da ogni razionalità, da ogni valore ed esistenza. Una concezione di questo tipo non distrugge né la razionalità né l'assoluto. Cerca di farli discendere sulla terra» (M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 18). Nel dibattito che segue l'esposizione, Hyppolite muove delle critiche puntuali e fondamentali al progetto merleau-pontiano – al punto che Merleau-Ponty non mancherà di riferirsi negli anni successivi a quelle obiezioni, nel tentativo di superare le criticità su cui esse gettavano luce. Hyppolite contesta il legame istituito da Merleau-Ponty tra la prima parte dell'esposizione, concernente la descrizione della percezione, e la seconda parte della stessa, in cui Merleau-Ponty presenta le conclusioni filosofiche che egli trae da tale studio sulla percezione e che presuppongono una certa ontologia del senso. Hyppolite ritiene che la prima parte dell'esposizione non debba necessariamente condurre alla seconda e che esse anzi sembrano in contraddizione. Hyppolite formula la propria obiezione nei termini che seguono: «Il problema dell'«essere del senso» con l'unità implicata, del relativo e dell'assoluto, che è la finalità, questa unità ritrovata mi induce a una domanda forse più precisa: *non mi sembra che tu abbia esplicitato il dramma prodotto dalla riflessione nella vita irriflessa*, ossia *la nuova forma di vita* che la proiezione di una forma eterna produce attraverso la riflessione. Il fatto che la riflessione si aggiunga alla vita irriflessa porta a un superamento, a una *trascendenza*, forse formale, forse illusoria, ma *senza la quale essa non potrebbe porsi*» (ivi, pp. 68-69; corsivi miei). La critica di Hyppolite verte dunque sulla trascendenza introdotta dalla domanda sul senso in generale, una trascendenza che Merleau-Ponty sembra orientato a cancellare, radicando la riflessione nella dimensione irriflessa della vita e considerandola come una sublimazione di quanto già contenuto nella percezione. Merleau-Ponty traccia i

Merleau-Ponty ritiene dunque che l'espressione abbia origine nella percezione e che, conseguentemente, l'interrogazione circa l'origine del senso si produca all'interno dell'esperienza percettiva. Egli pensa l'implicazione e l'anticipazione della domanda sul senso nella percezione, stabilendo tra essa e l'ideazione una continuità e una trasformazione che egli specifica nei termini di una sublimazione del sensoriale nell'espressivo. La coincidenza assoluta o confusione in un medesimo essere senziente-sensibile comporterebbe dunque il progressivo allontanamento dalla dimensione trascendentale, e segnerebbe al contempo il delinarsi di una ontologia carnale come matrice universale indifferenziata¹⁰. In questa direzione si esprime Mancini, che interpreta

contorni di una riflessione assolutamente immanente al sensibile, e la risposta all'obiezione che gli rivolge Hyppolite, che egli sembra cercare sino agli ultimi testi, si orienta verso un radicamento e un rispecchiamento tra riflessione e irriflesso sempre più perfetto – estendendo l'auto-affezione tattile anche alla vista, come si evince dalla seguente definizione della carne: «la carne è *fenomeno di specchio*» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 289). Per una comprensione più profonda della lettura che Hyppolite compie dell'opera di Merleau-Ponty, si rimanda ai seguenti saggi: J. Hyppolite, "Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty", *Temps modernes*, 184-185, 1961, pp. 228-244, ripreso in Id., *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 685-704; Id., "L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty", in Id., *Figures de la pensée philosophique*, cit., vol. II, pp. 705-730; Id., "Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty", in Id., *Figures de la pensée philosophique*, cit., vol. II, pp. 731-758. Hyppolite rinvia in uno dei saggi al rapporto riflessivo del sentirsi, laddove analizza l'enfasi posta da Merleau-Ponty sull'idea di struttura come congiunzione indiscernibile di senso ed esistenza. Hyppolite connette tale intelligibilità allo stato nascente al corpo, affermando: «E il mio corpo sarà questa intelligibilità, questa visione che si vede da sé, questo sensibile senziente che mi permette di abitare il mondo. La riflessione del toccato-toccante alla quale corrisponderà la scoperta dell'altro, l'incontro che s'incontra esso stesso» (J. Hyppolite, "L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty", cit., p. 710; traduzione mia).

¹⁰ Sulla relazione tra immanenza e trascendenza nell'opera di Merleau-Ponty si veda L. Lawlor, *The implications of immanence: Toward a new concept of life*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 70-90; Lawlor individua nella filosofia di Merleau-Ponty un "misturismo (*mixturism*)", intendendo con ciò un pensiero delle idee e dei concetti come immanenti alla vita, poiché vita e pensiero sarebbero presi in una relazione di *resemblance*. Questa filosofia sarebbe per Lawlor una filosofia dello stesso, eppure non una filosofia dell'identità, poiché nel punto di giunzione tra vita e pensiero si aprirebbe lo spazio per una trascendenza. Lawlor dunque enfatizza il ruolo del punto cieco nella visione, ossia l'interruzione nel rapporto idea ed esperienza a partire da cui egli rintraccia una coincidenza nella filosofia di Merleau-Ponty, ma non una confusione. Egli afferma quanto segue: «ciò che ho appena definito come pensiero dello stesso, che definisce il misturismo, non è infatti, un pensiero dell'immanenza, piuttosto il pensiero di una trascendenza. Qui, io distinguo tra trascendente e trascendenza, poiché trascendenza resta un anti-platonismo. Ma l'idea fondamentale è che dovunque vi sia somiglianza, analogia ed equivocità, vi è trascendenza. [...] Ciò che vorrei mostrare ora consiste nel concepire la relazione di immanenza come una relazione tra memoria e vita, in cui la *e* della frase si riferisce alla visione. La visione è nel mezzo tra memoria e vita. Ma nel mezzo della visione vi è un'impotenza dello sguardo, una macchia cieca» (ivi, p. 71). Nel leggere l'articolazione tra pensiero ed esperienza nella filosofia di Merleau-Ponty, Lawlor dichiara che «Merleau-Ponty privilegia la visione» e, alla luce di tale privilegio, analizza la figura del tatto e del toccarsi toccante (ivi, p. 87). Lawlor commenta l'imminenza del toccarsi, ossia il momento in cui le mani sono sul punto di toccarsi, come una variante della vista e, in opposizione alla lettura che si offre nel presente lavoro, come luogo dei un'intangibilità assoluta: «So che suonerà strano, ma penso che l'unico modo per interpretare questo *sur le point* consiste nel dire *ora* che la palpazione più prossima tra le mani sia una "notevole variante" della vista. L'imminenza implica che vi sia una distanza lì, tra le due mani, che è "per sempre", e dunque è lì anche l'apertura di un orizzonte e di un'invisibilità. Infatti noi possiamo andare

il mutamento di prospettiva operato da Merleau-Ponty sulla base del reciproco avvolgimento tra il corpo proprio e le cose del mondo in una «unità carnale»:

In questa concezione l'io corporeo appare installato in *una carne indifferenziata universale*, di cui costituisce la modulazione privilegiata, il luogo della sua articolazione e raddoppiamento nel chiasma; egli viene così ad essere concepito come prelevato da *un essere primordiale di indivisione*, quale *risultato della sua deiscenza*. L'io quindi è il termine di un processo di differenziazione e di individuazione: *la carne indivisa dell'essere sensibile* si cristallizza in un frammento – la realtà corporea dell'io – in cui avviene un particolare raddoppiamento, una differenziazione che dà luogo al chiasma e che esprime il “ritorno su di sé” dell'essere grezzo. In questo modo Merleau-Ponty opera dunque l'iscrizione dell'io nel nuovo registro ontologico, e ciò *segna chiaramente il distacco* dall'iniziale impostazione fenomenologica.¹¹

Il corpo proprio assume in effetti il ruolo dell'articolazione della carne indifferenziata, poiché è nel corpo che avviene quella sorta di riflessività corporea. In particolare, essa ha luogo nell'esperienza del sentirsi immediatamente toccante e toccato, dunque nell'auto-affezione tattile. È nel toccarsi-toccante che il corpo proprio si scopre senziente-sensibile e, dunque, come chiasma del sensibile su se stesso, intreccio del sensibile che darebbe origine a un'eccedenza, che supera la sensibilità, ma che al contempo non si separerebbe da essa, essendo piuttosto il *telos* della sensibilità e il luogo a partire da cui si manifesterebbe la deiscenza dell'essere sensibile. Tale deiscenza presupporrebbe tuttavia una indivisione primordiale, una matrice indifferenziata che conterrebbe già in sé la possibilità del sensibile e del senziente, della mano che è da un

oltre in questa interpretazione. L'esperienza del toccante-toccato è ciò che gli psicologi hanno chiamato una sensazione doppia. Eppure tale sensazione può essere realmente doppia, può essere due e non uno, solo se non vi è fusione. Se ci fossero fusione o coincidenza, allora o tutto sarebbe toccante, fusione nell'attività, o tutto sarebbe toccato, fusione nella passività, ma non *entrambi* toccante-toccato» (ivi, p. 89). Tese ad interpretare il tatto in base alla vista e la reversibilità del toccarsi come apertura ad un invisibile assoluto, le analisi di Lawlor dovrebbero rendere conto del “presentimento” o di quella imminenza che non inficiano la reversibilità tattile, bensì che sembrano garantire l'auto-affezione del sentirsi (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36) e il richiamo presente in *L'occhio e lo spirito* – testo su cui vertono le analisi di Lawlor – al vedersi vedente e al toccarsi toccante, che costituiscono l'enigma della visione per un soggetto che si costituisce «per *confusione*, narcisismo, inerenza di colui che vede a ciò che vede, di colui che tocca a ciò che tocca, del senziente al sentito», ossia della «*indivisa comunione* del senziente e del sentito» (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., pp. 18, 19). Sulla relazione tra immanenza e trascendenza in Merleau-Ponty, si veda anche J. Duchêne, “La structure de la phénoménalisation dans la ‘Phénoménologie de la perception’ de Merleau-Ponty”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1978, p. 395, n. 151: «Le ultime opere *generalizzano* al visibile, al sensibile, allo spazio, al linguaggio l'auto-affezione composta da immanenza e trascendenza scoperta sin dalla *Fenomenologia della percezione* a proposito del tempo; come il tempo, il visibile, il sensibile, il linguaggio hanno due facce e sono oggetto-soggetto, visibile-vedente, sensibile-senziente. La carne è questa struttura generalizzata».

¹¹ S. Mancini, “L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty”, in G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Esistenza, filosofia, politica*, Napoli, Guida, 1982 p. 69 (corsivi miei).

lato porzione di materia e involucro di carne, ossa e sangue, e dall'altro lato mano trasfigurata appartenente allo schema corporeo, dunque installazione delle potenzialità motorie del soggetto nello spazio.

La percezione pertanto anticiperebbe gli sviluppi del mondo culturale e manifesterebbe una ragione allo stato nascente, un *logos* del mondo estetico, per riprendere una formula husserliana impiegata sovente da Merleau-Ponty¹². L'oggettività sarebbe implicata in questa matrice indifferenziata che ne renderebbe possibile la manifestazione sensibile, ossia l'originaria incarnazione delle idealità nei gesti percettivi e nei gesti espressivi. In proposito, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

Esprimendoci in questi termini, intendiamo dire che l'esperienza della percezione ci riporta alla presenza del momento in cui si costituiscono per noi le cose, le verità, i beni; che essa ci restituisce un *logos* allo stato nascente, ci insegna, al di là di ogni dogmatismo, le vere condizioni dell'oggettività stessa [...]. *Non si tratta di ridurre il sapere umano al sentire*, ma di assistere alla nascita di questo sapere, *di rendercelo altrettanto sensibile quanto il sensibile*.¹³

Il sapere umano pertanto sarebbe possibile solo in quanto sapere incarnato; in effetti è in base al carattere della presenza, al presentarsi in carne e ossa, che Merleau-Ponty intende non soltanto la cosa percepita, ma anche le espressioni artistiche, la parola e il pensiero. Il mondo culturale è pensato sul modello della percezione, sull'immediatezza e, si potrebbe aggiungere, sulla tangibilità del senso sublimato. Un senso sublimato che non recide mai, dal punto di vista merleau-pontiano, il legame originario alla percezione, pena la ricaduta nel pensiero oggettivo, astratto e dunque orfano della propria origine carnale¹⁴. È nella percezione che il sapere umano ha la sua culla. In effetti, Merleau-Ponty si esprime chiaramente riguardo l'esemplarità della percezione come campo di presenza:

Sull'esempio della percezione – privilegiata in quanto l'oggetto percepito è per definizione presente e vivente – esso cerca di definire un metodo di approccio che ci renda l'essere presente e

¹² Cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, cit., pp. 289-290: «Come grado basilare funge l'estetica che è trascendentale in un senso nuovo [...]. Essa tratta del problema eidetico di un mondo possibile in generale come *mondo "dell'esperienza pura"*, in quanto essa precede tutte le scienze di senso "superiore" [...]. Questo Logos del mondo estetico». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 472: «logos più fondamentale di quello del pensiero oggettivo».

¹³ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 41 (corsivi miei).

¹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 265: «il termine "mondo" non è qui un modo di dire, ma significa che la vita "mentale" o culturale *deriva dalla vita naturale le proprie strutture* e che il soggetto pensante deve essere *fondato sul soggetto incarnato*» (corsivi miei).

vivente e da applicare in seguito al rapporto dell'uomo con l'uomo nel linguaggio, nella conoscenza, nella società e nella religione, così come in questo lavoro è stato applicato al rapporto dell'uomo con la natura sensibile, o al rapporto dell'uomo con l'uomo a livello del sensibile.¹⁵

Merleau-Ponty si esprime nei confronti del soggetto affermando che «l'abbiamo solamente riposizionato *nella culla del sensibile*, che egli *trasforma senza abbandonarla*»¹⁶; questa affermazione si pone in sintonia con quanto affermato nelle prime pagine del corso sul mondo sensibile e il mondo dell'espressione, e contraddice quanto Merleau-Ponty afferma alcune righe sopra, laddove sostiene che «chiamiamo primordiale questo strato d'esperienza non per significare che tutto il resto ne deriva attraverso un cammino di trasformazione o di evoluzione»¹⁷. Eppure Merleau-Ponty sembra rinviare alla continuità tra i due mondi e alla considerazione del corpo espressivo come rarefazione o concentrazione del corpo proprio percipiente. Il corpo dell'opera

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 42.

¹⁶ Ibidem (corsivi miei). I rimandi alla percezione come dimensione originaria dell'esistenza e al sensibile come culla del senziente trovano riscontro in una nota di *Il visibile e l'invisibile*, laddove Merleau-Ponty sostiene che il sensibile «è la carne, la madre» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 278; corsivo mio). Carbone sottolinea il legame tra la nozione di carne, come madre e «principio ontologico (non "terzo", bensì *unico tessuto di differenze in perenne differenziazione*)», alla *chora* platonica: «Quanto Merleau-Ponty stava cercando di elaborare si rivela pertanto una sorta di *chora* che non viene plasmata alla luce di modelli esterni, giacché in lei stessa si differenziano – *venendo così alla luce* – quelle immagini che, entrando in reciproca risonanza, potranno semmai sedimentarsi in modelli. [...] Luce della carne, dunque, nel duplice senso del genitivo: luce che può illuminare la carne, certo, ma solo in quanto appunto dalla carne risulta diffusa» (M. Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, cit., pp. 129, 130). Carbone mostra dunque come la carne si costituisca come «informe oscurità e insieme strutturale luminosità», divenendo cioè un genere unico – si potrebbe dire in opposizione alla definizione platonica della *chora* come "terzo genere" –; pertanto, pur ponendo carne e *chora* in analogia, Carbone descrive la prima come «una sorta di *chora*» (ibidem). Nel passaggio da un genere terzo, all'uno della carne, si assisterebbe così alla definizione di un monismo senza resto, ad una immanenza carnale che ricucirebbe in modo permanente il rapporto tra sensibile e intelligibile, pensandoli come appartenenti al medesimo, ad una matrice che si presumerebbe chiusa, originariamente pregna di senso. Il rimando al "terzo genere" compare in Platone, *Timeo*, 49a, in Id., *Dialoghi platonici – Lettere*, a cura di F. Adorno, vol. I, Torino, Utet, 1970, p. 772: «Noi distinguiamo allora due specie d'essere, ora ce ne occorre scoprire un terzo genere. Infatti per il discorso di prima ce ne bastavano due, l'una che supponemmo essere la specie del modello, specie intelligibile e sempre identica a se stessa, l'altra, fatta ad immagine del modello, e, dunque, generata e visibile. Non ne distinguiamo allora una terza, ritenendo che due sarebbero state sufficienti; ma ora il ragionamento sembra ci abbia condotti per forza a tentare di chiarir con le parole anche questa specie difficile e oscura». Sul rapporto tra la *chora* platonica e la *chair* merleau-pontiana si veda anche M. Arici, "Chōra-carne: un confronto tra Derrida e Merleau-Ponty", *Segni e comprensione*, 67, 2009, pp. 7-33. Per la lettura derridiana della *chora*, cfr. J. Derrida, *Khōra*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di F. Garritano, *Chora*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 41-86. Cfr. Id., "Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religion*, Paris, Seuil, 1996; tr. it. di A. Arbo, "Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione", in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 3-73. Cfr. S. Regazzoni, *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, Genova, il melangolo, 2008; Id., "Chōra", in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, cit., pp. 50-58.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 41.

pittorica o il corpo della parola sarebbero pertanto dei corpi sublimati la cui possibilità è contenuta nello schema corporeo – che Merleau-Ponty definisce come la prima forma di corpo trasfigurato – e nella mano come metonimo della duplicità corporea, del suo essere al tempo stesso e confusamente attiva e passiva.

Egli indica nella mano il luogo di concrezione di tale confusione e ambiguità; essa sarebbe presa in un rapporto ambiguo al pensiero in generale tramite la coscienza percettiva, la prassi e il linguaggio, poiché, come ripetuto da Merleau-Ponty in una nota preparatoria al corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*: «Vi è, funzionalmente, la mano come parte del corpo, – e la mano in quanto inserita nei circuiti di condotta complessi e generali»¹⁸. Tra i circuiti di condotta cui si riferisce Merleau-Ponty compaiono anche le pratiche espressive, la pittura e il linguaggio in particolar modo, poiché egli individua nella parola e nel gesto pittorico un significato gestuale che precede e rende possibile la comprensione della significazione concettuale. La mano incarnerebbe pertanto una potenza espressiva e significativa già sul piano pre-riflessivo, ed è ciò che Merleau-Ponty intende richiamando la presenza di un significato gestuale nel comportamento, nelle condotte complesse – in un processo di rivalutazione del comportamento e di assunzione di tale concetto come cerniera tra il corporeo e lo spirituale; un processo la cui origine è riscontrabile sin da *La struttura del comportamento*. Merleau-Ponty individua la duplicità del comportamento e la duplice natura della gestualità alla luce del passaggio che avverrebbe costantemente nella mano, dalla mano come strumento alla mano come oggetto; in effetti, egli afferma quanto segue:

La mano è equivoca. La mano come strumento di relazioni dirette con l'esterno può essere presente, senza che la mano come termine di azioni riflesse, come oggetto, lo sia, e ciò non significa apertura ad altri compiti (simbolici) che esigerebbero tale oggettivazione, che farebbero della mano lo strumento di un'altra potenza. – Cioè: *la mano porta un numero indefinito di sistemi simbolici*; essa non si definisce per la sua presenza di fatto, fisica [...], ma in quanto essa incorpora tali o altre significazioni. È in tal senso che essa è *necessaria al pensiero*: il gesto della mano non contiene il pensiero, lo punteggia, *lo installa nel mondo e lo fa esistere* [...]. *La mano* a titolo di segmento di ossa e porzione di carne lo riveste di una significazione altra, gli fa abitare il mondo e la storia, *esattamente come l'opera* installa in una macchina (testo) per pensare una significazione che è trascendente rispetto al senso di ciascuna delle parole prese isolatamente. *Oltrepassamento*

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 161 (traduzione mia).

che consacra. Dunque, non si pensa con le proprie mani, ma non si pensa senza il *corpo trasfigurato*, portatore di significazioni, che è lo schema corporeo.¹⁹

La mano comporta un'ambiguità che figura come la risorsa cui il pensiero merleau-pontiano attinge per descrivere la connessione tra la significazione e la corporeità. Inoltre, egli istituisce una analogia esatta tra la mano e l'opera letteraria o pittorica, poiché entrambe sono oggetti presenti nel mondo, corpi materiali, eppure sfuggono ad una determinazione meramente cosale, in quanto veicoli della significazione, carne del senso. Vi sarebbe pertanto nella creazione del senso un'oltrepassamento del sensibile che, tuttavia, non si libera di esso, bensì che lo consacra. Il sensibile si compirebbe nella produzione di un senso che esso anticipa e che rende possibile tramite la gestualità e la mano. Infatti, Merleau-Ponty individua nella motilità corporea l'apertura di una gesticolazione che oltrepassa l'esperienza, per quanto sia impensabile al di fuori di essa – poiché la significazione che essa dischiude necessita un'iscrizione corporea.

Eppure, la ragione per cui tale legame sarebbe indissolubile non ricade soltanto nella necessità di un supporto materiale su cui essa possa diffondersi, bensì nel darsi dell'espressione come manifestazione di un senso tacito, di un linguaggio muto già presente nella sensibilità. Pertanto, il movimento di sublimazione – del percepito nell'espresso – indicato da Merleau-Ponty sembrerebbe negare il dispiegarsi di un vero e proprio oltrepassamento, e di conseguenza negare l'apertura di una sfera assolutamente eterogenea rispetto alla sensibilità. La domanda circa l'essere del senso non apre ad una trascendenza, piuttosto resta nell'immanenza del sensibile e nell'omogeneità del circolo istituito da Merleau-Ponty tra esso e le idee incarnate nell'espressione, nei significati gestuali e infine nei significati articolati. In effetti, Merleau-Ponty definisce un'espressione radicata nel suolo dell'esperienza, poiché «l'ordine del *logos* non si comprende che come sublimazione della corporeità»²⁰.

Pertanto, la parola e le forme di espressione in generale rinviano alla potenza motoria del corpo. Uno dei risultati verso cui si orientano le analisi del corpo sul mondo sensibile ed espressivo consiste appunto nel mostrare il percorso che condurrebbe alla «espressione tramite il movimento: passaggio dialettico dal movimento all'espressione. *Sublimazione* dell'espressione. Schema corporeo e pensiero, parola. La “*mano*” come

¹⁹ Ivi, pp. 161-162 (traduzione e corsivi miei).

²⁰ Ivi, p. 162 (traduzione mia).

elemento dello schema corporeo»²¹. Nuovamente è la mano a fungere da metonimo dello schema corporeo, come se in essa si cristallizzasse e si concentrasse l'intera potenza motoria del corpo proprio; giacché, egli definisce nei seguenti termini «la coscienza linguistica: comprendere una parola, una frase, è coglierle come variazioni di una *potenza indivisa* di parlare che è *come la potenza motrice* del corpo»²². Il movimento manuale illustra il processo di sublimazione che genera la parola e il pensiero, così come il gesto pittorico e il montaggio cinematografico. Merleau-Ponty rileva tale concatenazione in modo esplicito ancora nelle note del corso, laddove afferma quanto segue:

Il movimento in pittura: in quale senso è espresso: esso è ivi presente come alterazione – *generalizzazione* della nozione di movimento. Il cinema o l'espressione universale tramite movimento come variazione del rapporto uomo-mondo. La sublimazione dell'espressione al suo più alto punto nel linguaggio.²³

Egli generalizza dunque il movimento corporeo e istituisce una gerarchia tra le differenti forme di espressione, al cui vertice pone il linguaggio. Si intende seguire il percorso delineato da Merleau-Ponty, approfondendo dapprima le analisi che egli dedica alla pittura in *L'occhio e lo spirito* e nel saggio “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, al fine di mostrare l'attenzione che in questi testi è rivolta al tatto e alla mano del pittore, al legame tra il tatto e la visione, e alla continuità – che Merleau-Ponty definisce nei termini di un avvolgimento, un avvolgimento più che di una rifrazione analogica tra i due ambiti – tra l'incarnazione dello spirito nel corpo proprio e l'incarnazione del senso nell'opera. In seguito si prenderà in esame la gestualità linguistica, per mostrare la medesima connessione tra la mano e la parola.

2. La mano del pittore

È possibile trarre alcune indicazioni in merito al legame tra la percezione e l'espressione, e, allo stesso tempo, circa il ruolo fondamentale che il tatto e la mano assumono nell'espressione, a partire dalla lettura di *L'occhio e lo spirito*. In particolare, ciò emergerebbe laddove Merleau-Ponty si interroga circa la natura e il fondamento della

²¹ Ivi, p. 174 (traduzione e corsivi miei).

²² Ivi, p. 175 (traduzione e corsivi miei).

²³ Ivi, p. 174 (traduzione e corsivo miei).

pittura, poiché la risposta a tale questione potrebbe elucidare anche il fondamento della cultura in generale. Infatti, egli afferma: «Qual è dunque la scienza segreta che il pittore possiede o che cerca? [...] Questo fondamento della pittura, e forse di tutta la cultura?»²⁴. Merleau-Ponty ricerca il fondamento dell'espressione e, come si è visto, lo ritrova nella percezione e nella corporeità del pittore, giacché l'incarnazione dell'opera sul supporto materiale, ovverosia sulla tela, non è un supplemento secondario e inessenziale; piuttosto, la pittura rende manifesta una seconda incarnazione – incarnazione del senso nell'opera –, che seguirebbe l'incarnazione dello spirito nel corpo proprio – in questo caso specifico l'incarnazione primaria dello spirito nel corpo del pittore. In analogia con le analisi sul movimento e la percezione, e riferendosi nuovamente a un linguaggio teologico-eucaristico, Merleau-Ponty sostiene quanto segue:

Il pittore “si dà con il suo corpo” dice Valéry. E, in effetti, non si vede come uno Spirito potrebbe dipingere. È prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura. Per comprendere tali *transustanziazioni*, bisogna *ritrovare il corpo operante* ed effettuale, che non è una porzione di spazio, un fascio di funzioni, che è *un intreccio [entrelacs]* di visione e di movimento.²⁵

Dunque, Merleau-Ponty richiama la necessità di una incarnazione del pittore e della pittura; incarnazione comprensibile alla luce della fungenza del corpo, della motilità spontanea e accordata alle sollecitazioni provenienti dal mondo, come si è visto in merito alla percezione e alla risposta motoria del corpo proprio al mondo. Tuttavia, a differenza di quanto riscontrato nella *Fenomenologia della percezione*, non sembra essere il tatto, bensì la visione, il senso deputato al rapporto motorio al mondo. Eppure, tale impressione dovrebbe essere letta in relazione alla metaforizzazione tattile della vista già anticipata nella *Fenomenologia della percezione*. In effetti, il tatto non sembra essere escluso dall'argomentazione di Merleau-Ponty; al contrario la mano orienta il rapporto visivo all'oggetto percepito, come si evince da quanto egli afferma in seguito:

Basta che io veda qualcosa *per saperla raggiungere ed afferrare*, anche se non so come ciò avvenga nella macchina nervosa. Il mio corpo mobile rientra nel mondo visibile, ne fa parte, ecco perché posso dirigerlo nel visibile. [...] Tutto ciò che vedo è per principio *alla mia portata*, per lo meno *alla portata del mio sguardo*, segnato sulla mappa dell’“io posso”. Ognuna delle due mappe

²⁴ Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 16.

²⁵ Ivi, p. 17 (corsivi miei).

è completa. Il mondo visibile e quello dei miei progetti motori sono parti totali del medesimo Essere.²⁶

Il corpo proprio è un sensibile e un visibile all'interno di una visibilità generale, una visibilità che in linea di principio è promessa al vedente, poiché esso è anche un corpo mobile, capace di muoversi nello spazio per "raggiungere" e "afferrare" ciò che vede, anche solo tramite lo sguardo. Pertanto, ogni cosa vista è alla portata di uno sguardo orientato dal desiderio di prossimità e di contatto all'oggetto, ossia di un cogliere e un afferrare che Merleau-Ponty pensa a partire dalla mano, o quantomeno dall'occhio che palpa le cose. Inoltre, egli suggerisce nuovamente l'esistenza di una reciprocità e una reversibilità tra il sensibile e il senziente – in tale occasione tra il visibile e il vedente – che a suo dire sarebbe fondata nella loro comune appartenenza al medesimo essere sensibile e senziente, sensibile-senziente, dunque carnale. Tra visibile e vedente vi sarebbe un rapporto di *empiètement* che rende impossibile un pensiero della visione come puro sguardo di un occhio disincarnato, rivelando al contrario il rapporto di immersione tra il vedente e il visto, rintracciato da Merleau-Ponty già nella *Fenomenologia della percezione*. In effetti, in *L'occhio e lo spirito*, egli spiega che «questo straordinario sconfinamento [*empiètement*], al quale non si presta abbastanza attenzione, impedisce di concepire la visione come un'operazione che innalzerebbe davanti allo spirito un quadro o una rappresentazione del mondo», rendendo piuttosto evidente la partecipazione del vedente al visibile, giacché egli è «immerso nel visibile mediante il suo corpo, anch'esso visibile»²⁷.

Tale rapporto è dunque enigmatico, poiché il corpo proprio ha un duplice carattere, come riscontrato anche a partire dal doppio statuto della mano, una mano che compare ancora, anche laddove il discorso sembra essere centrato esclusivamente sulla vista e sul visibile. Pertanto, il tatto interviene nel testo al fine di rendere comprensibile il rapporto di immersione e di sopravanzamento tra sensibile e senziente, o meglio per risolvere l'enigma che Merleau-Ponty individua nel rapporto tra essi. Infatti, egli afferma quanto segue:

L'enigma sta nel fatto che il mio corpo è insieme vedente e visibile. Guarda ogni cosa, ma può anche guardarsi, e riconoscere in ciò che allora vede "l'altra faccia" della sua potenza visiva. Si

²⁶ Ibidem (corsivi miei).

²⁷ Ivi, p. 18 (corsivo mio).

vede vedente, si tocca toccante, è visibile e sensibile per se stesso. È un sé, non per trasparenza come il pensiero, che può pensare una cosa solo assimilandola, costituendola, trasformandola il pensiero – bensì *un sé per confusione, narcisismo, inerenza di colui che vede a ciò che vede, di colui che tocca a ciò che tocca, del senziente al sentito*.²⁸

Merleau-Ponty ripresenta in tal modo quella “sorta di riflessione” che ha descritto nella *Fenomenologia della percezione*, a proposito del toccarsi toccante. Esperienza auto-tattile che compare anche in *L’occhio e lo spirito* surrettiziamente, nel tentativo di sostenere l’impalcatura concettuale costruita sino a questo punto²⁹. Inoltre, l’immersione tra senziente e sentito è descritta letteralmente nei termini di “inerenza”, “narcisismo” e “confusione”, una confusione primordiale in cui essi sono presi. Non sarebbe pertanto possibile distinguere l’uno dall’altro poiché dappprincipio essi appartengono alla medesima matrice carnale pre-categoriale. Si tratterebbe di una compartecipazione che essi riscoprono nella riflessività corporea, ossia nel vedersi e nel toccarsi, in una prossimità diffusa, capace di inglobare anche ciò che è a distanza, giacché, per quanto distante, il sensibile permane in linea di principio raggiungibile e afferrabile, dunque a

²⁸ Ibidem (corsivi miei).

²⁹ In tale contesto assume una valenza ambigua la condanna merleau-pontiana dei valori tattili individuati da Berenson. In effetti, Merleau-Ponty afferma quanto segue: «Quando il giovane Berenson parlava, a proposito della pittura italiana, di un’evocazione dei valori tattili, non poteva sbagliarsi di più: la pittura non evoca niente e meno che mai il tattile. Fa tutt’altra cosa, quasi il contrario: dona esistenza visibile a ciò che la visione profana crede invisibile, fa in modo che non ci occorra un “senso muscolare” per avere la voluminosità del mondo» (ivi, p. 23). Cfr. E. Franzini, “La pittura e la differenza”, *Chiasmi International*, 2, 1999, pp. 187-198. In merito al passo merleau-pontiano succitato, Franzini nota quanto segue: «La centralità dello sguardo non va così a detrimento della tattilità bensì pone l’attenzione sull’aspetto non fisiologico, ma ontologico della percezione dell’opera, che apre all’invisibile dell’Essere, cioè proprio al tema impostato da Herder. [...] Il punto di partenza per accedere all’invisibile è sempre un corpo che non è solo occhio bensì un insieme di tattile e visivo, protagonista di una esperienza integrale in cui è impossibile dosare i diversi apporti sensoriali» (ivi, p. 190). Franzini indica così una prossimità tra Merleau-Ponty ed Herder alla luce della comune ricerca di una esperienza integrale e intersensoriale, che è pensata a partire dal tatto, giacché è «attraverso il tatto [che] si risale alla totalità di un’esperienza intercorporea» (ivi, p. 191). Pertanto, prosegue Franzini: «La ricerca di questa unità precategoriale, che è esperienza totale e integrale, conduce senza dubbio Merleau-Ponty verso un’ambigua ontologia: ma sempre nella convinzione che è l’herderiano “sensorio comune” a permettere tale passaggio poiché esso è “lo strato originario del sentire che ritroviamo a condizione di coincidere veramente con l’atto percettivo”. Per cui l’esperienza tattile è sempre “incontro” con la *totalità organica* dell’esperienza corporea» (ibidem). Si veda anche Id., “Perché il tatto? Riflessioni a partire da Herder”, *Arte Estetica*, 6, 1998, pp. 18-28. Cfr. M. Mazzocut-Mis, *Voyeurismo tattile. Un’estetica dei valori tattili e visivi*, Genova, il melangolo, 2002, in particolare, pp. 171-173. La risposta al rifiuto merleau-pontiano dei valori tattili può essere letta seguendo le indicazioni che offre Mazzocut-Mis: «In effetti il tattile berensoniano viene inteso come un’implicita ammissione dell’insufficienza del visibile a esprimere l’esprimibile. Non solo: il richiamo al senso muscolare – a partire da una sensazione ottica – sarebbe una conferma implicita della separazione degli ambiti sensoriali. Al contrario, il visibile di per sé può dare una rappresentazione esaustiva nella sua pienezza. La sensazione non deve prevedere quindi una somma dei vari momenti percettivi, ma una loro sempre effettiva reciproca integrazione» (ivi, p. 172). Cfr. M. Petrelli, *Valori tattili e arte del sensibile*, Firenze, Alinea, 1994, in particolare pp. 79-83; A. Pinotti, “Il toccabile e l’intoccabile. Merleau-Ponty e Bernard Berenson”, *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 63-78.

portata di mano. In effetti, le cose sono un annesso del corpo, giacché appartengono al medesimo essere o alla medesima stoffa, che permette la reversibilità tra essi e che apre ad una dimensione in cui essi sono confusi, ossia indivisi e presi in una comunione; Merleau-Ponty si esprime riguardo la comunione tra essi nei seguenti termini:

Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, *le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento*, sono *incrostate nella sua carne*, fanno parte della sua piena definizione, e *il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo*. Questi capovolgimenti, queste antinomie sono modi diversi di dire che la visione è presa, o si fa, nel mezzo delle cose, là dove un visibile incomincia a vedere, diventa visibile per se stesso e grazie alla visione di tutte le cose, là dove persiste [...] *l'indivisa comunione del senziente e del sentito*.³⁰

Tale rapporto di compenetrazione e di indistinzione tra le cose e il corpo proprio consente di pensare la prima forma di transustanziazione, la prima incarnazione che rende possibile il rapporto al mondo e che dà origine alla prima forma di visibilità. Su tale rapporto Merleau-Ponty fonda la seconda forma di visibilità, la transustanziazione che avverrebbe nell'opera pittorica. In entrambi i casi si assiste alla riscoperta di una indivisione originaria come fondamento della sensibilità.

Merleau-Ponty indica che tale indivisione non sarebbe pensabile al di fuori della materialità corporea, eppure non ne sarebbe un semplice effetto; infatti, il corpo avrebbe la necessità di riflettersi – dunque di vedersi e di toccarsi – e di sentirsi per essere un corpo propriamente umano, per scoprirsi «completamente carne», eppure non sarebbe tale in virtù dell'impianto meramente fisico³¹. Merleau-Ponty descrive il corpo umano – poiché, come emerge da queste pagine di *L'occhio e lo spirito*, sembra vi sia sempre l'uomo al centro della filosofia merleau-pontiana – nella sua genesi, ossia nel processo di reversibilità immediata che conduce il corpo a sentirsi, a scoprirsi allo stesso tempo soggetto e oggetto della percezione. La figura della mano e del toccarsi manuale compare

³⁰ Ivi, p. 19 (corsivi miei).

³¹ Ibidem. L'argomentazione di Merleau-Ponty si sviluppa nei seguenti termini: «Questa interiorità non precede la composizione materiale del corpo umano, ma neppure ne è il risultato. Se i nostri occhi fossero fatti in modo che nessuna parte del nostro corpo potesse cadere sotto il nostro sguardo, o se un maligno meccanismo, pur lasciandoci liberi di muovere le mani sulle cose, ci impedisse di toccare il nostro corpo – o semplicemente se, come certi animali, avessimo occhi laterali, senza intersezione dei campi visivi – allora questo corpo che non si rifletterebbe, che non si sentirebbe, questo corpo quasi adamantino, che non sarebbe completamente carne, non sarebbe neppure un corpo d'uomo, e non esisterebbe umanità. Ma l'umanità non è il prodotto delle nostre articolazioni, dell'impianto dei nostri occhi (e ancor meno dell'esistenza degli specchi, che comunque sono gli unici a rendere visibile il nostro corpo per intero)» (ibidem).

appunto a testimonianza dell'indivisione originaria tra i poli della percezione, come a sottolineare l'incapacità per la vista di garantire e fondare la loro unità primordiale.

Questo ricorso al tatto rende evidente il costante richiamo operato dall'intuizionismo ottico a una dimensione tattile dell'intuizione, a un sentirsi immediato, ossia alla prossimità e alla coincidenza fusionale – con-fusionale, narcisistica, eucaristica – tra il sensibile e il senziente che solo il tatto riesce a garantire. Merleau-Ponty si esprime chiaramente a riguardo, laddove sostiene quanto segue:

Siamo in presenza di un corpo umano quando, *fra vedente e visibile, fra chi tocca e chi è toccato, fra un occhio e l'altro, fra la mano e la mano*, avviene una sorta di *rincrociarsi*, quando si accende la scintilla del *senziente-sensibile* [*sentant-sensible*], quando divampa questo fuoco che non cesserà di ardere finché un accidente corporeo non avrà disfatto quel che nessun accidente avrebbe potuto fare...³²

Il corpo proprio, in quanto corpo non meramente materiale, bensì portatore di significazione umana, diviene tale nell'incrocio tra gli occhi e le mani, nel momento esatto in cui il sensibile si scopre senziente. La riflessività corporea e il sentirsi manifestano la genesi dell'umano e una teleologia iscritta nel sensibile, il quale appare orientato alla riscoperta dello strato primordiale e indiviso in cui sensibile e senziente si scoprono co-appartenenti, presi in una comune origine senziente-sensibile. Origine che Merleau-Ponty indica a partire dall'auto-affezione tattile, ossia del rincrociarsi delle mani. Inoltre, nel movimento di riflessione percettiva, Merleau-Ponty mostra si annunciarla circolarità che ha luogo tra la percezione e l'espressione, giacché, come egli indica, il gesto espressivo – nella fattispecie il gesto pittorico – è analogo al gesto percettivo, anzi ne è la sublimazione. In effetti, egli indica che: «una volta dato questo strano sistema di scambi, *tutti i problemi della pittura sono presenti. Essi illustrano l'enigma del corpo, e tale enigma li giustifica*»³³.

L'enigma del corpo, che si costituisce come duplice entità al contempo sensibile e senziente, sembra risolversi nella riscoperta della comunione che avrebbe luogo nel sentirsi e nella rottura del parallelismo tra i sensi, in particolar modo tra la vista e il tatto, che segue l'estensione dell'auto-affezione tattile all'intero sensorio, in particolare alla vista. Pertanto, alla luce della confusione tra i sensi e dell'estensione del privilegio tattile di offrire la cosa in carne e ossa, Merleau-Ponty deduce che anche la pittura, come la

³² Ivi, p. 20 (traduzione modificata e corsivi miei).

³³ Ibidem (corsivi miei).

percezione, offre il mondo in una pienezza e una presenza insuperabili; come si evince dal saggio “Il dubbio di Cézanne”, in cui Merleau-Ponty nota che la pittura di Cézanne:

non cerca di *suggerire* con il colore le sensazioni tattili che darebbero la forma e la profondità. *Nella percezione primordiale, tali distinzioni fra il tatto e la vista sono ignote.* È la scienza del corpo umano che ci insegna poi a distinguere i nostri sensi. La cosa vissuta non è ritrovata o costruita in base ai dati dei sensi, ma si offre di primo acchito come il centro donde essi s’irradiano. Noi *vediamo* la profondità, il vellutato, la morbidezza, la durezza degli oggetti – Cézanne dice perfino: il loro odore. Se il pittore vuole esprimere il mondo, bisogna che la disposizione dei colori rechi in sé *questo Tutto indivisibile*; altrimenti la sua pittura sarà un’allusione alle cose e non le offrirà nell’unità imperiosa, *nella presenza e nella pienezza insuperabile* che è per noi tutti la definizione del reale.³⁴

Inoltre, tale enigmaticità presenta già il carattere duplice della pittura, l’enigmaticità del fare pittorico, che Merleau-Ponty ha definito in precedenza come una transustanziazione, dunque, si potrebbe affermare, come una incarnazione ulteriore, anticipata dall’incarnazione dello spirito nel corpo e analoga ad essa. Pertanto, Merleau-Ponty descrive l’espressione pittorica non come una rappresentazione o una copia di ciò che il pittore percepisce, bensì come «un visibile alla seconda potenza, essenza carnale o icona del primo [visibile]»³⁵.

La tela diviene così l’incarnazione, il «tracciato visibile», della prima visione che accade nel sensibile in virtù della medesima stoffa cui appartengono il corpo proprio del pittore e le cose che egli percepisce visivamente e tattilmente³⁶. Merleau-Ponty individua nella percezione il darsi di «qualità, luce, colore, profondità, che sono laggiù davanti a noi, sono là soltanto perché *risvegliano un’eco nel nostro corpo, perché esso li accoglie*»³⁷. Questa percezione può tuttavia tramutarsi in pittura, poiché essa suscita un’espressione che porta ad esistenza un senso presente nella percezione in modo sparso:

³⁴ M. Merleau-Ponty, “Il dubbio di Cézanne”, cit., p. 34 (corsivi miei, ad eccezione di “suggerire” e “vediamo”). Sul tema della profondità, che renderebbe possibile per Merleau-Ponty il passaggio dal mondo carnale all’incorporeo, e sulla presenza di un pensiero fondamentale nell’arte, si veda E. de Saint Aubert, “De la profondeur du monde à l’incorporel. Expression et mystère ontologique chez Merleau-Ponty”, in M. Carbone, A.C. Dalmasso, E. Franzini (a cura di), *Merleau-Ponty e l’estetica oggi. Merleau-Ponty et l’esthétique aujourd’hui*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 181-196.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, cit. p. 21. Merleau-Ponty ritiene che l’immagine sia dunque una icona del visibile percettivo; pertanto l’immagine non sarebbe una copia ma un emblema della realtà. In proposito, egli dichiara quanto segue: «La parola immagine ha una cattiva fama perché si è creduto sconsideratamente che un disegno fosse un ricalco, una copia, una seconda cosa, e che l’immagine mentale fosse un disegno di questo genere nel nostro bazar privato. Ma se in effetti l’immagine mentale non è niente di simile, allora il disegno e il quadro non appartengono più di essa all’in sé» (ibidem).

³⁶ Ivi, p. 20.

³⁷ Ibidem (corsivo mio).

Questo equivalente interno, questa formula carnale della loro presenza che le cose suscitano in me, perché non potrebbero suscitare a loro volta un tracciato visibile, in cui ogni altro sguardo ritroverebbe i motivi che sostengono la sua ispezione del mondo?³⁸

Merleau-Ponty indicherebbe lo stile come sistema di equivalenze che consente di organizzare i dati provenienti dalla percezione e orientarli verso una determinata significazione. Lo stile esprime il commercio che il pittore ha col mondo ed è impensabile al di fuori del contatto al mondo; esso sorge nella percezione, poiché essa si dà sin dal principio in un certo stile. Pertanto, Merleau-Ponty ritiene errato definire lo stile come se esso:

Potesse esser conosciuto e voluto *indipendentemente da ogni contatto con il mondo*, come se fosse un *fine*. Bisogna vederlo apparire *nelle pieghe della percezione* del pittore come pittore: [...] la percezione compie già una stilizzazione. Una donna che passa, non è anzitutto, per me, un contorno corporeo, un manichino colorato, uno spettacolo, bensì “un’espressione individuale, sentimentale, sessuale”, un certo *modo d’essere carne* [...], una notevole variazione di quella norma del camminare, del guardare, del toccare, del parlare, che possiedo dentro di me perché sono un corpo. Se inoltre io sono un pittore, ciò che si trasferirà sulla tela [...] sarà l’emblema di una maniera di abitare il mondo.³⁹

Il pittore ritrova nel proprio corpo, e nello spettacolo che il mondo gli offre, un sistema di equivalenze, ossia uno stile, che egli trasferisce sulla tela o, meglio, che egli imprime su di essa, al punto tale che: «più che essere *espresso* dal quadro, il senso impregna il quadro»⁴⁰. Da ciò conseguirebbe, dunque, che nell’opera pittorica avverrebbe l’incarnazione di un senso derivato dall’incontro tra il pittore e il mondo, dunque dal loro contatto nella percezione. Pertanto, nonostante Merleau-Ponty descriva l’espressione nei termini di una creazione, essa sarebbe impensabile senza l’originario radicamento nella sfera percettivo-motoria e nella riflessione corporea che avrebbe luogo nell’auto-afezione tattile⁴¹.

³⁸ Ibidem.

³⁹ M. Merleau-Ponty, “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, in Id., *Segni*, cit., pp. 80-81 (corsivi miei, ad eccezione di “fine”).

⁴⁰ Ivi, pp. 81-82.

⁴¹ Cfr. L. Vinciguerra, “Merleau-Ponty, o l’archeologia della pittura”, in M. Carbone, A.C. Dalmasso, E. Franzini (a cura di), *Merleau-Ponty e l’estetica oggi. Merleau-Ponty et l’esthétique aujourd’hui*, cit., p. 117: «“Mistero”, “incarnazione”, “transustanziazione” sono i termini tra il magico ed il sacro che ricorrono ne *L’occhio e lo spirito*. [...] In Merleau-Ponty, questi termini sono convocati per qualificare l’enigma

Per questa ragione, Merleau-Ponty individua la necessità di mostrare tale radicamento e moltiplica, a tale scopo, il lessico del contatto, dell'esigenza di riscoprire e riportare il pittore al contatto con la propria esperienza contingente. Infatti, egli afferma quanto segue:

Se, come cerchiamo di fare, si rimette *il pittore a contatto con il suo mondo*, sembrerà forse meno enigmatica la *metamorfosi* che, attraverso di lui, trasforma il mondo in pittura [...]. Pertanto, il segreto [...] dello scrittore o del pittore, non è al di là della sua vita empirica, ma è così mescolato alle sue mediocri esperienze, così pudicamente *confuso con la sua percezione del mondo*, che non si può pensare di incontrarlo separatamente, a faccia a faccia.⁴²

Merleau-Ponty descrive il rapporto di prossimità tra la percezione e l'espressione, ossia il loro contatto, in termini di una metamorfosi che non infrange la confusione e la continuità tra esse. Inoltre, egli spiega l'enigmaticità della metamorfosi e del passaggio da un mondo all'altro a partire dalla mano che percepisce e che dà vita ad un'espressione spontanea, in quanto essa porterebbe con sé il proprio stile che renderebbe visibile in ogni opera, in ogni espressione pittorica o grafica. Merleau-Ponty presenta dunque la mano come luogo di installazione dello stile, come si evince da quanto segue:

La lente rivela nella medaglia o nella miniatura lo stesso stile delle grandi opere perché *la mano porta ovunque il suo stile*, che è *indiviso nel gesto*, e non ha bisogno di calcare su ogni punto del tracciato per lasciare la sua impronta nella materia. La nostra scrittura è riconoscibile sia che tracciamo le lettere sulla carta, con tre dita della mano, o sulla lavagna, con tutto il braccio, perché essa non è, nel nostro corpo, un automatismo legato a certi muscoli, destinato a compiere certi movimenti materialmente definiti, ma *una potenza generale di formulazione motoria*.⁴³

Merleau-Ponty riprende pertanto la distinzione, presentata nel corso delle analisi sulla percezione, tra la mano come porzione di corpo, meramente materiale, e una mano come nodo di significazioni umane. Quest'ultima soltanto consentirebbe di trasferire lo

contenuto in quella piega interna alla riflessività stessa del sensibile: il mio corpo è vedente/visibile in quanto è toccato/toccante. Per cui non è vero che la questione del vedere sia estranea alla questione del tangibile. Non lo era neppure in Descartes. Per tornare alla replica di Merleau-Ponty a Berenson: se la pittura non evoca il tattile, questo è perché la relazione chiasmica della sensibilità non è esterna al vedere, bensì le è consustanziale. Non la evoca quindi, né vi rimanda, ma la porta con sé come sua condizione *fenomenografica*. Il chiasmo espresso dal corpo senziente-sentito ripercuote il chiasmo che il corpo intrattiene con quella sua parte che è il corpo, facendolo essere al mondo e del mondo secondo una logica che è prima di tutto quella del mondo stesso».

⁴² M. Merleau-Ponty, "Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio", cit., pp. 84-85 (corsivi miei).

⁴³ Ivi, p. 94.

stile su qualsiasi supporto materiale e in qualsivoglia espressione, sia essa grafica o pittorica. Nel caso della rappresentazione grafica, del disegno o della scrittura, Merleau-Ponty vede l'espressione di un contatto al mondo e di un'aderenza ad esso che sollecitano lo sguardo e la mano; in effetti, egli afferma che per quanto concerne l'espressione grafica «l'obiettivo non è più quello di costruire dei connotati "oggettivi" dello spettacolo [...]. L'obiettivo è quello di segnare sulla carta *una traccia del nostro contatto* con quell'oggetto e con quello spettacolo, in quanto essi fanno vibrare il nostro sguardo, virtualmente il nostro tatto»⁴⁴.

La mano compare quindi come figura centrale, come cerniera capace di collegare il dominio percettivo e quello espressivo, garantendo tra essi una continuità. Dal punto di vista merleau-pontiano, essa riesce in tale compito poiché appunto diverrebbe il luogo di concrezione di una potenza motoria, ossia poiché essa incarnerebbe la figura esemplare dell'"io posso" e il luogo in cui si concentrerebbe l'umanità del corpo proprio. È sempre a partire dalla mano che Merleau-Ponty individua la possibilità di aprire un universo di significazione propriamente umano. In effetti, egli distingue il duplice carattere del corpo proprio soffermandosi precisamente sulla mano:

Semplicemente, noi non scriviamo nello spazio in sé, con una *mano-cosa*, un corpo-cosa ai quali ogni situazione nuova porrebbe nuovi problemi; scriviamo nello spazio percepito, dove i risultati della stessa forma sono *immediatamente* analoghi [...]. E la mano con cui scriviamo è una *mano-fenomeno*, che possiede, non la formula di un movimento, la legge efficace dei casi particolari in cui esso è suscettibile di realizzazione. [...] Certo, abbiamo qui qualcosa di prodigioso, di cui la parola *uomo* non ci deve nascondere la stranezza. Ma possiamo perlomeno renderci conto che questo *miracolo* ci è connaturato, che *comincia con la nostra vita incarnata*.⁴⁵

La mano si fa portatrice dello stile; uno stile che Merleau-Ponty ritiene sia riconoscibile immediatamente in qualsiasi forma di espressione. Inoltre egli rileva la specificità e il miracolo che la "mano-fenomeno" presenta aprendo una dimensione prettamente umana, dimensione che non sopraggiunge secondariamente ma che ha origine al momento della nascita, ossia nel momento in cui un soggetto incarnato irrompe nel mondo; pertanto, tale miracolo ha inizio con la motilità e la sensibilità corporea, in quanto in esse è già iscritta e anticipata l'espressione. Dunque, il medesimo sapere pre-

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 151.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, "Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio", cit., p. 94 (corsivi miei, ad eccezione di "uomo").

riflessivo, la medesima fungenza guida il movimento nello spazio, cioè la mano diretta verso l'oggetto da esplorare, e la mano del pittore verso la tela. Ciò si evince da una nota di lavoro per il corso *Le monde sensible et le monde de l'expression*, in cui Merleau-Ponty traccia un percorso che procede dalla coscienza percettiva all'espressione linguistica, tramite le espressioni del volto, la pittura e il cinema. Merleau-Ponty individua una continuità tra queste forme alla luce dell'intenzionalità fungente: «Cominciare il corso (I) con l'analisi dell'intenzionalità percettiva, non in quanto coscienza di...ma come essere a... [...] e introdurre la coscienza espressiva come caso particolare della *fungierende Intentionalität*»⁴⁶.

Merleau-Ponty riferisce della medesima continuità anche nel saggio “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, laddove afferma quanto segue:

Qui siamo noi lo spirito del mondo, non appena sappiamo *muoverci* e sappiamo *guardare*. Questi atti semplici *racchiudono già il segreto dell'azione espressiva*: io muovo il mio corpo senza neppure sapere quali muscoli, quali conduzioni nervose debbano entrare in gioco, e dove vadano cercati gli strumenti di questa azione, *come* l'artista fa irradiare il suo stile sin nelle fibre della materia che egli lavora. [...] Guardo la meta, sono risucchiato da essa, e l'apparato corporeo fa ciò che è richiesto perché io mi ci trovi.⁴⁷

Merleau-Ponty postula una evidente connessione tra il gesto percettivo, chiamato dalle cose ad assumere una determinata forma, invitato a sincronizzarsi e ad adeguarsi pre-categorialmente ad esse, e il gesto pittorico chiamato dal visibile stesso all'esplicitazione dell'enigma della visione. Tutto ciò accade senza che egli ne abbia coscienza tetica; tuttavia, ciò non comporta esclusivamente la passività corporea, poiché il movimento esplorativo, anche laddove è meramente oculare, anticipa ciò che esso è in procinto di percepire. L'imminenza dell'oggetto, della vista richiama l'imminenza del contatto tra le due mani indicata da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*. Allo stesso modo che nel toccare e nel toccarsi, la vista offre l'oggetto in un presentimento di imminenza che non introduce una rottura o la possibilità di uno scacco per la visione, bensì una continuità tra il visto e il vedente, tracciando una circolarità o un rispecchiamento tra essi che rende indistinguibile l'uno dall'altro.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., pp. 176-177.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, cit., pp. 94-95 (corsivi miei, ad eccezione di “muoverci” e “guardare”).

Il legame al tatto e alla mano, alla mano del pittore in questo caso, non è arbitrario, ma si evince dal dettato merleau-pontiano; l'occhio consente di valicare la distanza tra il soggetto e il mondo, di proiettarsi in un avvenire percettivo, in breve di esprimere un senso, poiché all'occhio dell'artista corrisponde il gesto pittorico, il quale amplifica il gesto della mano esploratrice e del rapporto tattile al mondo. In effetti, Merleau-Ponty descrive il legame tra la vista e il tatto nei seguenti termini:

Si deve dunque riconoscere sotto il nome di *sguardo*, di *mano* e in generale di corpo, un sistema di sistemi dedito all'ispezione di un mondo, capace di *valicare le distanze*, di *penetrare l'avvenire* percettivo, di disegnare nell'inconcepibile piattezza dell'essere cavità e rilievi, distanze e scarti, un senso... *Il movimento dell'artista*, che traccia il suo arabesco nella materia infinita, *amplifica, ma anche continua, il semplice prodigio della locomozione guidata o dei gesti di prensione*.⁴⁸

L'espansione del prodigio che Merleau-Ponty avrebbe rintracciato nella percezione avviene sin nel gesto di designazione, attraverso il quale il corpo si espande nello spazio circostante per possederlo, sebbene in un possesso a distanza; analogamente, e secondo una maggiore complessità, il gesto espressivo recupera la percezione e il mondo percepito. In conseguenza di ciò, Merleau-Ponty indica che «ogni percezione, ogni azione che la postula, in breve in ogni uso umano del corpo è già *espressione primordiale*», delineando una assoluta omogeneità tra corpo espressivo e corpo percettivo⁴⁹.

Una espressione e una duplicità che Barbaras connette alla reversibilità tattile – per quanto egli non ponga al fondamento della reversibilità l'esperienza del toccarsi toccante, bensì la relazione tra percezione e movimento in senso generale. Tuttavia, egli afferma quanto segue:

⁴⁸ Ivi, p. 95 (corsivi miei). Poche righe più avanti, Merleau-Ponty ritorna sul problema della connessione tra il gesto percettivo e il gesto culturale, affermando quanto segue: «E tra questi due problemi non c'è una semplice analogia: è l'operazione espressiva del corpo, cominciata con la più piccola percezione, che si amplifica in pittura e in arte. Il campo delle significazioni pittoriche è aperto sin dal momento in cui un uomo è apparso nel mondo. Il primo disegno rupestre non fondava una tradizione se non perché ne raccoglieva un'altra: quella della percezione. La quasi-eternità dell'arte si confonde con la quasi-eternità dell'esistenza incarnata; nell'esercizio del nostro corpo e dei nostri sensi, in quanto ci ineriscono nel mondo, abbiamo di che comprendere la nostra gesticolazione culturale in quanto ci inserisce nella storia. [...] Diciamo, più generalmente, che l'ininterrotto tentativo dell'espressione fonda un'unica storia, – come la presa del nostro corpo su ogni oggetto possibile fonda un unico spazio» (ivi, p. 99; corsivi miei, ad eccezione di "analogia").

⁴⁹ Ivi, p. 96.

In breve, in che senso la percezione può essere qualificata, secondo la terminologia di *Linguaggio indiretto e la voce del silenzio*, come *logos silenzioso* o come *espressione primordiale*? In *L'intreccio-Il chiasma*, Merleau-Ponty parte dall'esperienza del toccare e della reversibilità, cui egli ricorre allo scopo di sciogliere le opposizioni del pensiero oggettivo: così facendo, più che disvelare l'essenza del sentire, egli esplicita quel rimpasto ontologico richiamato dalla reversibilità.⁵⁰

La possibilità di fondare l'espressione sulla percezione rinvierebbe dunque alla riflessione radicale che ha luogo nel corpo, a quella quasi riflessione che ha nell'auto-afezione tattile il suo paradigma e che rende comprensibile il sentirsi di un sensibile-senziente. Pertanto, l'opera pittorica o grafica – ma si potrebbe estendere l'espressività muta sino alla mimica attoriale⁵¹ – esprimono «l'interno dell'esterno e l'esterno dell'interno, che *la duplicità del sentire rende possibili*»⁵². La duplicità del sentire e del sentirsi del proprio corpo proprio si diffonde all'espressione gestuale pittorica, ma non solo, rendendo pensabile il quadro come luogo di incarnazione del senso. Tuttavia, tale incarnazione non è da intendere come senso iscritto su una superficie che si cancellerebbe nel momento stesso della sua manifestazione, poiché Merleau-Ponty intende la genesi ideale e al contempo fattuale dell'opera, in un intreccio originario e non districabile tra espresso ed espressione. Per tale ragione si ritiene che il rapporto fusionale descritto nella percezione si amplifichi nell'espressione senza apportare una rottura tra i due mondi. Anzi, Merleau-Ponty sarebbe alla ricerca di una continuità tra essi. Continuità che emerge anche dalla descrizione che egli offre della genesi dell'opera. In effetti, egli ritiene che «*i nostri occhi di carne* sono già molto più che ricettori dei raggi luminosi, dei colori e delle

⁵⁰ R. Barbaras, "Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty", cit., p. 107.

⁵¹ Sul tema dell'attore e della mimica attoriale si veda M. Merleau-Ponty, "L'expérience d'autrui", in Id., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, cit., pp. 539-570. Sull'analogia tra attore e pittore, Merleau-Ponty si esprime nei seguenti termini: «L'attore si fida del proprio corpo esattamente come il pittore si fida del suo corpo quando disegna; il pittore apporta il suo corpo e questo si mette a funzionare; l'espressione riscontrata nella strada che l'attore riconosce come appartenente al medesimo stile del personaggio da interpretare, presuppone un'operazione dello stesso genere» (ivi, p. 561; traduzione mia). Inoltre, in merito al ruolo del corpo e alla gestualità attoriale, egli si esprime come segue: «Il corpo altrui, agendo, realizza nei suoi movimenti lo spostamento di certe forme corporee di cui l'apprensione non è la semplice somma della percezione dei movimenti visti, analogamente il mio corpo non mi è dato come somma di sensazioni, ma come un tutto. Tra i due, esiste questo legame della forma comune alle percezioni visive e tattili, ed è attraverso esse che i corpi comunicano. Tutto accade come se le intuizioni e le realizzazioni motorie dell'altro si trovassero in una sorta di rapporto di sopravanzamento intenzionale [*empiètement intentionnel*], come se il mio corpo e l'altrui formassero un sistema. [...] Vi è dunque della magia nel teatro, il recitare attoriale è un linguaggio gestuale che secerne esso stesso la sua propria significazione. Magia, non perché sarebbe nel corpo dell'attore, ma poiché il corpo dell'attore cessa di essere una cosa per significare; perché l'attore trasporta il mio proprio corpo nella gesticolazione del suo» (ivi, p. 562; traduzione mia). Cfr. C. Rozzoni, "Chi scrive? Chi legge? Il chiasma fra autore e lettore a partire dalle *Recherches sur l'usage littéraire du langage*", *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 325-334.

⁵² M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 21 (corsivo mio).

linee», per questo la visione apre ad una seconda visibilità che si esprime attraverso un linguaggio muto, aconcettuale, che si pone come intermedio tra la percezione e il linguaggio vero e proprio⁵³.

Dal punto di vista merleau-pontiano, dunque, la pittura manifesterebbe l'enigma del corpo proprio, che Merleau-Ponty definisce in *L'occhio e lo spirito* anche come l'enigma del visibile, e che, come si è visto è già da sempre un enigma del tangibile. In effetti, la pittura, intesa come gesto espressivo, opera in un circuito che collega l'occhio alla mano, alle possibilità motorie della mano che è portatrice di un numero indefinito di sistemi simbolici. Inoltre, Merleau-Ponty descrive la genesi del gesto pittorico ricorrendo alla figura del contatto, dell'essere toccati dal mondo, un mondo che ci tocca – come egli ha affermato nella *Fenomenologia della percezione* –; in effetti, egli indica quanto segue:

Strumento che si muove da sé, mezzo che s'inventa i suoi fini, l'occhio è *ciò che è stato toccato da un certo impatto con il mondo*, e lo restituisce al visibile *mediante i segni tracciati dalla mano*. Da Lascaux ai giorni nostri, [...] la pittura, anche quando sembra destinata ad altri scopi, non celebra mai altro enigma che quello della visibilità.⁵⁴

La visione accade nel mondo e sono le cose stesse a colpire il corpo vedente, a colpire l'occhio e a ricevere da esso una risposta. La risposta della vista tuttavia diviene movimento manuale, gesto espressivo capace di creare una realtà simbolica, radicata nella prima e da essa derivata. Pertanto, la mano del pittore assume un ruolo decisivo, rendendo possibile la genesi dell'opera e il conseguente passaggio da un ordine di realtà all'altro; anche in tal caso, essa funge da medio tra una visibilità percettiva e una visibilità espressiva, e al contempo essa testimonia il ripetuto rimando della visione alla tattilità, una visione abitata spettralmente dal tatto. Ciò si evince anche dal passo che segue, inerente il ruolo della mano in risposta alle sollecitazioni provenienti dal mondo:

Nel fondo immemorabile del visibile si è mosso, si è acceso qualcosa che *invade il suo corpo*, e tutto ciò che egli dipinge è una risposta a questo stimolo, *la sua mano* “nient'altro che lo strumento

⁵³ Ivi, p. 22.

⁵⁴ Ivi, p. 23 (corsivi miei, ad eccezione di “ciò che”). Sulla ricorrenza della pittura rupestre nella filosofia di Merleau-Ponty, cfr. Galen A. Johnson, “Sur la pluralité des arts, de Lascaux à aujourd'hui”, in M. Carbone (a cura di), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, Genève, Metis Presses, 2013, pp. 43-63. Johnson indica che, nel pensare la continuità tra Lascaux e la pittura contemporanea, «Merleau-Ponty trasforma la tesi dell'origine della pittura nel “primato della percezione”, vale a dire il corpo vivente dell'artista, in una tesi più anonima a proposito del visibile, della visibilità e dell'invisibile. [...] Il fatto della nostra incarnazione è posto al cuore della potenza di Lascaux» (ivi, p. 51; traduzione mia).

di una lontana volontà”. La visione è l’incontro di tutti gli aspetti dell’Essere, come a un crocevia. “Un fuoco vuol vivere, si sveglia; *trova la sua strada lungo la mano conduttrice*, raggiunge il supporto e l’invade, poi chiude, favilla saltellante, il cerchio che doveva tracciare: ritorno all’occhio e al di là”. *In questo circuito non esiste rottura*, è impossibile dire che qui finisce la natura e incomincia l’uomo o l’espressione. È dunque l’Essere muto che viene, egli stesso, a manifestare il suo significato.⁵⁵

La mano sarebbe mossa spontaneamente, ma non nei termini di un’attività volontaria, bensì come risposta agli stimoli provenienti dal mondo, o meglio ad una chiamata proveniente da esso. Tramite la mano, Merleau-Ponty descrive una duplice circolarità, da un lato un rapporto tra il mondo, il corpo e l’espressione, dall’altro un circuito tra i sensi, tra la vista e il tatto, giacché il gesto della mano, ossia il tocco del pittore ritorna all’occhio⁵⁶. Dal testo citato emerge quindi da un lato la continuità, l’assenza di ogni rottura o interruzione nel rapporto di sublimazione che Merleau-Ponty individua tra la percezione e l’espressione; mentre dall’altro egli descrive il rapporto che si sviluppa tra la mano e l’occhio. In effetti, tra la vista e il tatto, il corpo, la mano, in un rimando che trova giustificazione nella riflessività dell’auto-afezione tattile e che Merleau-Ponty estende anche alla vista in *L’occhio e lo spirito*, ripetendo un movimento che pervaderà *Il visibile e l’invisibile*, ovverosia capovolgendo il parallelismo e la distinzione tra vista e tatto con cui si è aperto il dialogo tra Husserl e Merleau-Ponty. In effetti, se Merleau-Ponty garantisce nella *Fenomenologia della percezione* un privilegio al tatto, sostenendo l’impossibilità del corpo proprio di vedersi vedente senza l’irruzione di un medium estraneo al corpo, in *L’occhio e lo spirito*, egli estende la riflessività anche al corpo proprio visivo, leggendo anzi la riflessività speculare come l’amplificazione della riflessività tattile e come la cifra propria alla carne. L’immagine speculare mostra il processo che ha luogo nella visione, ovvero quell’essere guardati dalle cose; pertanto, egli

⁵⁵ Ivi, p. 59 (corsivi miei). La citazione nel testo merleau-pontiano sarebbe da attribuire a Paul Klee ed egli ne ha riscontro nell’opera di W. Grohmann, *Paul Klee*, tr. fr. di J. Descoullayes, J. Philipon, Flinker, Paris, 1954, p. 99. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e Klee, si veda M. Carbone, *Sullo schermo dell’estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Milano, Mimesis, 2008; in particolare il capitolo “‘Rendere visibile’: Merleau-Ponty e Paul Klee”, pp. 39-53.

⁵⁶ Mazzocut-Mis descrive tale circolarità tra la mano e l’occhio in ambito artistico in Id., *Voyeurismo tattile*, cit., p. 13: «L’occhio e la mano aprono a una dimensione che coinvolge la visibilità e la tattilità, cioè a un ambito legato alla sensibilità. Da un lato la mano è il luogo deputato a prolungare la vista; la mano è il mezzo attraverso il quale si realizza e viene portato a compimento il processo spirituale della creazione artistica. Dall’altro la mano è l’organo dell’artista per eccellenza, che è infatti prima di tutto mano che plasma, mano che conosce e che crea. [...] l’arte è una mano che risveglia nella materia la sua forma, attraverso una coscienza tattile e visiva immediata. La vista non è disgiungibile dal tatto [...] nel quale concorrono tutti i sensi e l’effettivo fare dell’artista. L’attività artistica è allora quel movimento di coscienza che non può fare a meno di rivivere nel movimento della mano».

definisce la gestualità del pittore come una emanazione delle cose stesse, al punto che: «tra lui e il visibile, i ruoli inevitabilmente si invertono. Ecco perché tanti pittori hanno detto che le cose *li guardavano*»⁵⁷.

Si assiste all'istituzione in ambito pittorico del rapporto né attivo, né passivo, ma al contempo attivo e passivo, tramite cui Merleau-Ponty ha definito l'adesione originaria all'essere e la sensazione come comunione tra sentito e senziente. Questo rapporto si estenderebbe, analogamente, alla pittura in quanto visibilità seconda, ossia luogo di una comunione tra il pittore e il dipinto – una comunione che comporta la riscoperta nell'opera di una dimensione in cui essi sono indiscernibili. Infatti, Merleau-Ponty annuncia che «azione e passione [sono] così *poco distinguibili che non si sa più chi vede e chi viene visto, chi dipinge e chi viene dipinto*»⁵⁸. Lo specchio diviene pertanto l'emblema dell'indistinguibilità tra vedente e visto, ciò che duplica e riproduce la reversibilità del sensibile-senziente, diffondendola oltre i confini della percezione. Ciò varrebbe per ogni medium, giacché Merleau-Ponty individua quanto segue:

Come tutti gli altri oggetti tecnici, come gli utensili, come i segni, anche lo specchio è nato sul circuito aperto che va dal corpo vedente al corpo visibile. Ogni tecnica è una “tecnica del corpo”. Essa *raffigura ed amplifica la struttura metafisica della nostra carne*. Lo specchio appare perché io sono vedente-visibile, perché esiste una *riflessività del sensibile*, che esso *traduce e raddoppia*.⁵⁹

Un raddoppiamento della riflessività senziente-sensibile che non lascia inalterato il rapporto all'altro corpo proprio, o meglio all'altro soggetto incarnato, poiché «l'uomo è specchio per l'uomo. Quanto allo specchio, esso è lo strumento di una magia universale che trasforma le cose in spettacoli e gli spettacoli in cose, *me stesso nell'altro e l'altro in me stesso*»⁶⁰. Il rapporto speculare porta alla cancellazione dei confini tra i singoli corpi propri, giacché essi si ritrovano confusi nell'indifferenziazione di una generalità sensibile e, nella fattispecie, visibile che lo specchio manifesta. Per tale ragione, i pittori si sono rivolti sovente alla figura dello specchio, riconoscendo in essa l'elemento in grado di presentare «la *metamorfosi del vedente e del visibile*, che è la *definizione della nostra carne* e quella della loro vocazione»⁶¹.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26.

⁵⁸ Ibidem (corsivi miei).

⁵⁹ Ivi, p. 27.

⁶⁰ Ibidem (corsivo mio).

⁶¹ Ivi, p. 28 (corsivi miei).

In questa occasione, Merleau-Ponty estende la reversibilità a corpi estranei gli uni agli altri e suggerisce persino una definizione della carne come confusione e sopravanzamento del sensibile nel senziente – e viceversa –, e indica la carne e la confusione come *telos* del rapporto tra essi. La carne sarebbe la confusione tra essi e le esperienze auto-affettive del toccarsi toccante o il vedersi vedente, come sua derivazione e amplificazione, mostrerebbero la loro originaria co-implicazione, la dimensione pre-categoriale della carne da cui la duplicità sensoriale ed espressiva avrebbero origine. La riflessione sull'esperienza e sulla pittura si svilupperebbero pertanto come processo a ritroso, nel tentativo di pensare e restituire la matrice comune, l'essere carnale. Nella originaria dimensione carnale avrebbe pertanto luogo una confusione senza resto, ovvero un rapporto auto-affettivo che si darebbe come continuità immediata e assoluta, come garanzia della reversibilità tattile o visiva; una reversibilità che non sarebbe intaccata dal medium esterno dello specchio, il quale, al contrario, ne diviene amplificazione e traduzione. Di conseguenza, la visione e la pittura si pongono in continuità con le analisi sulla tattilità presentate da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, poiché esse ripetono la cancellazione della dualità tra sensibile e senziente alla luce della loro comune appartenenza al medesimo essere carnale fusionale. Non vi è spazio per la non coincidenza tra il visibile e il vedente, poiché il rapporto speculare tra essi ne manifesta l'originaria inter-penetrazione e confusione.

In tal senso, nonostante Merleau-Ponty abbia indicato nel passo succitato un'apertura del circuito tra visibile e vedente, egli ne cancella la possibilità, sconfessandosi in seguito nel testo, laddove discute dell'autoritratto come tentativo ultimo di rendere l'esser visti dalle cose, lo sguardo che esse gettano sul pittore. L'interesse dei pittori per l'autoritratto interviene «come a testimoniare che esiste una *visione totale o assoluta, al di fuori della quale niente rimane*, e che si richiude su loro stessi»⁶². L'espressione pittorica ripete, dunque, ciò che accade nella visione in generale, dal

⁶² Ibidem. Sull'esperienza dello specchio e sull'autoritratto nell'opera di Merleau-Ponty si è espresso anche Steinmetz, il quale interpreta il fenomeno del vedersi vedente come una variante della reversibilità del toccarsi toccante. Quest'ultima fonda l'endo-ontologia merleau-pontiana, in cui «la percezione si produce come percezione dell'Essere stesso (il genitivo è duplice), secondo un'operatività di cui noi non siamo che gli ausiliari» (cfr. R. Steinmetz, "Spectres de l'esthétique", in N. Roelens (a cura di), *Jacques Derrida et l'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 54; traduzione mia). Steinmetz afferma appunto quanto segue: «Le prove attestanti questa *ontologia dell'indivisione* sono numerose e celebri in Merleau-Ponty. Esse ricorrono alla nozione di "carne" sviluppata da Husserl e si riferiscono alle esperienze della reversibilità di cui quella delle mani toccanti e toccate ha fatto scorrere senza dubbio fiumi di inchiostro» (ibidem; traduzione e corsivo mio). Sul ruolo della rappresentazione pittorica nell'opera di Merleau-Ponty, e sul confronto tra questa e le concezioni di Husserl e Derrida, si veda anche: R. Steinmetz, "Les limites de la représentation visuelle. A propos du cadre chez Husserl, Merleau-Ponty et Derrida", *Alter*, 15, 2007, pp. 77-101.

momento che tra esse Merleau-Ponty istituisce un'analogia; in effetti, egli definisce la visione come lo strumento attraverso cui il soggetto incarnato può «assistere dall'interno alla fissione dell'Essere, al termine della quale soltanto mi richiudo su di me»⁶³. La visione assoluta così descritta da Merleau-Ponty rinvia al contatto assoluto, ossia alla coincidenza tra una coincidenza e una non coincidenza, che avrebbe luogo in questo caso anche nella visione. Anche laddove si legge un richiamo all'invisibile, questo non si manifesta come assoluto non rappresentabile e assolutamente altro rispetto alla visione, bensì esso è preparato dalla vista ed emerge da essa tramite una transustanziazione dell'invisibile nel visibile. In tal senso, l'invisibile si fa carne nell'opera e la vista, come occhio che si apre sul mondo per poi richiudersi su se stesso, rimanderebbe alla figura dell'assimilazione orale del corpo eucaristico – già rintracciata nella descrizione della sensazione come comunione.

3. L'estensione della metaforicità tattile al linguaggio

«Un romanzo esprime tacitamente, come un quadro», afferma Merleau-Ponty istituendo una continuità tra l'espressione pittorica e il linguaggio⁶⁴. In effetti, in modo non dissimile dalla gestualità pittorica, egli indica l'articolazione tra il linguaggio e la percezione, come testimoniato dalle numerose occorrenze della correlazione tra il corpo proprio e l'espressione linguistica, sia essa scritta o parlata. Merleau-Ponty indica la necessità per il senso di incarnarsi nella materia, ossia in un corpo, sia esso il corpo proprio o un corpo più sottile, appena proferito, il corpo della parola inteso come emissione sonora e corpo del significato concettuale⁶⁵. Nel saggio «Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio», Merleau-Ponty rimarca la necessaria incorporazione del linguaggio e l'assenza di un senso assolutamente puro e assoluto da un supporto materiale – sia esso fonetico o grafico. Tale condizione di incarnazione non sarebbe il risultato di una mera contingenza, bensì la conseguenza diretta della natura dell'espressione linguistica,

⁶³ Ivi, p. 56.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, «Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio», cit., p. 106.

⁶⁵ Sull'analogia tra il rapporto corpo-anima e parola-senso, Merleau-Ponty si è espresso anche in *La struttura del comportamento*: «È bensì possibile paragonare le relazioni dell'anima col corpo a quelle del concetto con la parola, ma a condizione di osservare sotto i prodotti separati l'operazione costitutiva che li congiunge e di scoprire sotto i linguaggi empirici, sotto la veste esteriore o contingente del pensiero, la parola vivente che ne è la sola effettuazione, in cui il senso si formula per la prima volta, fondandosi così come un senso, e diventa disponibile per ulteriori operazioni» (M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 229; corsivo mio, ad eccezione di «parola»).

anch'essa radicata nelle forme mute dell'espressione. Infatti, Merleau-Ponty rileva la necessità di mostrare tale legame nei seguenti termini:

Nessun linguaggio si stacca completamente dalla precarietà delle forme mute d'espressione, riassorbe la propria contingenza, si distrugge per far apparire le cose stesse, che in questo senso il privilegio del linguaggio sulla pittura o sull'uso della vita resta relativo, e infine che l'espressione non è una di quelle curiosità che lo spirito può proporsi di esaminare, bensì la sua esistenza in atto.⁶⁶

Il linguaggio non si dà al di fuori dell'esistenza, ossia nell'intreccio di espresso ed espressione; per tale ragione, Merleau-Ponty dedica un paragrafo del saggio "Sulla fenomenologia del linguaggio" alla «quasi-corporeità del significante», rimarcando il carattere pre-riflessivo dell'espressione linguistica, che è presa in una connessione diretta con l'"io posso" e, dunque, con l'intenzionalità corporea:

C'è una significazione "*langagière*" del linguaggio che opera la mediazione fra la mia intenzione ancor muta e le parole, cosicché le mie parole sorprendono me stesso e mi insegnano il mio pensiero. I segni organizzati hanno il loro *sensu immanente*, che non deriva dall'"io penso", ma dall'"io posso".⁶⁷

Merleau-Ponty intende con questo porre in analogia l'intenzione significativa con l'intenzionalità motoria, poiché la prima non sarebbe che «un caso eminente dell'intenzionalità corporea»⁶⁸. Il legame al corpo offre il sostrato a partire da cui diviene pensabile il rapporto fungente al linguaggio, poiché la significazione opera in analogia alla coscienza percettiva, la quale consente al corpo proprio di relazionarsi al mondo circostante tramite un'intenzionalità pre-riflessiva, tramite i gesti e la spazialità del corpo

⁶⁶ Ivi, p. 109. Pur enfatizzando la continuità tra la pittura e il linguaggio, Merleau-Ponty riserva a quest'ultimo un privilegio, giacché se da un lato «la novità delle arti dell'espressione è che esse fanno uscire la cultura tacita dal suo cerchio mortale», dall'altro «l'artista non si accontenta di continuare il passato [...] ma ricomincia da capo a fondo il suo tentativo: se il pittore prende il pennello, è perché in un certo senso la pittura è ancora da fare. [...] L'intera pittura si presenta dunque come uno sforzo fallito per dire qualcosa che rimane sempre da dire» (ivi, p. 110). Al contrario della pittura, «le arti del linguaggio si spingono molto più avanti nella vera creazione. [...] La parola, non contenta di andare al di là del passato, pretende di ricapitolarlo, recuperarlo, contenerlo sostanzialmente [...]: ce ne offre la *verità*. Essa non si limita a premere sul passato facendosi posto nel mondo, ma vuole conservarlo nel suo spirito o nel suo senso, e quindi si intreccia con se stessa, si riprende e si riconquista» (ivi, pp. 110-111).

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, "Sulla fenomenologia del linguaggio", in Id., *Segni*, cit., p. 122 (corsivo mio, ad eccezione di "*langagière*"). Il testo riproduce la comunicazione presentata da Merleau-Ponty al Primo Colloquio Internazionale di Fenomenologia a Bruxelles, il 13 aprile 1951, pubblicata per la prima volta in H. L. Van Breda (a cura di), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, cit., pp. 89-109.

⁶⁸ Ibidem.

proprio. L'espressione linguistica ha origine pertanto nel corpo come portatore di una simbolica generale del mondo e nel corpo che si muove poiché guidato dall'intenzionalità fungente⁶⁹.

Inoltre, è nuovamente la mano ad assumere un ruolo centrale nel contesto delle analisi sul linguaggio, poiché il riferimento e la figura cui Merleau-Ponty si rivolge per manifestare il legame pre-riflessivo che avviene nell'intenzione di significazione. Egli dichiara pertanto quanto segue:

La coscienza che ho del mio corpo è immediatamente significativa di un certo paesaggio che mi circonda, quella *delle mie dita* di un certo stile fibroso e granoso dell'oggetto. *Allo stesso modo*, la parola [...] è piena di una significazione leggibile nella trama stessa del gesto linguistico [...]. Se *la parola è paragonabile a un gesto*, ciò che la parola si incarica di esprimere avrà con essa lo stesso rapporto che l'oggetto cui tendiamo ha con il gesto che lo prende di mira.⁷⁰

Merleau-Ponty enfatizza dunque il ruolo della mano nel rapporto all'oggetto, nel solco delle analisi condotte nella *Fenomenologia della percezione*, laddove il rapporto al mondo e alle cose è descritto come correlazione motoria e, nello specifico, in funzione dell'intenzionalità di prensione che ha nella mano la sua figura esemplare. La parola è anzitutto gesto linguistico, espressione motoria di un'intenzionalità che risponde alle sollecitazioni provenienti dalle cose e che porta in se stessa un significato immanente, incarnato nella gestualità e sorto simultaneamente all'atto espressivo. Merleau-Ponty indica che la significazione animerebbe la parola in modo implicito, analogamente all'animazione che il mondo produce nel corpo, ossia tramite una presenza muta, uno sfondo anonimo e fungente in cui Merleau-Ponty rintraccia l'origine del rapporto percettivo e allo stesso tempo espressivo al mondo. Non solo, tale presenza muta e fungente sarebbe anche la matrice comune al percepito e al percipiente, alla parola e al suo senso, una matrice che si ritiene prenderà il nome di carne, ma che è presente sin dalle prime opere merleaupontiane, a garanzia della correlazione tra il soggetto e il mondo.

Dunque, tale correlazione troverebbe nella mano e nel toccarsi toccante, ossia nell'auto-affezione tattile, la figura per esprimere l'indistinzione matriciale e originaria

⁶⁹ Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2001; in particolare il capitolo dal titolo: "Il linguaggio dell'originario e la storia dell'espressione: *La prose du monde*", pp. 39-56.

⁷⁰ Ivi, pp. 122-123 (corsivi miei).

cui Merleau-Ponty rinvia. Sarebbe la mano pertanto ad intervenire come il medio della correlazione, un medio che Merleau-Ponty non cessa di qualificare come incarnazione unitaria della duplicità sensibile-senziente. La mano e l'intenzione che in essa agisce appaiono tuttavia come il motivo a partire da cui pensare l'indistinzione originaria, al contrario di quanto postulato da Merleau-Ponty. L'indistinzione soggetto-oggetto, toccante-toccato e la loro confusione o comunione sarebbero l'effetto della figura tattile, nello specifico come figura precipuamente manuale; un'indistinzione che si propagherebbe all'espressione e al mondo culturale. In effetti, è la mano che cristallizzando in sé la simbolica generale del corpo ritorna a garanzia della continuità tra espresso ed espressione, e al tempo stesso è la mano a fungere da fondamento dell'omogeneità e della sublimazione che avrebbero luogo nel rapporto tra la sfera naturale e quella culturale.

La mano funge da metonimo dell'incarnazione, della simultanea deiscenza di anima e corpo, pensiero e linguaggio. Ciò si evince dall'esplicito parallelo, o meglio all'intreccio inestricabile, all'*entrelacs*, alla confusione che Merleau-Ponty istituisce tra le due transustanziazioni – si potrebbe dire riprendendo quanto egli ha affermato in *L'occhio e lo spirito* a proposito della corporeità e della pittura⁷¹ – che egli propone in *Le monde sensible et le monde de l'expression*, laddove definisce dapprima la necessaria incarnazione dello spirito nel corpo, per dedurne il corrispettivo in ambito linguistico⁷². Merleau-Ponty individua a partire dalla mano la necessità dell'incarnazione, nel senso dell'intreccio tra lo schema corporeo, ossia il corpo trasfigurato, e il corpo empirico. Egli si esprime in merito sostenendo che la mano necessaria all'orientamento spaziale è la mano attiva, ossia «la mano carica di significazione umana», piuttosto che la mano come porzione del corpo empirico, meramente cosale⁷³. Tuttavia i rapporti tra le due mani, o

⁷¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 17: «Il pittore “si dà con il suo corpo” dice Valéry. E, in effetti, non si vede come uno Spirito potrebbe dipingere. È prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura. Per comprendere tali *transustanziazioni*, bisogna *ritrovare il corpo operante* ed effettuale, che non è una porzione di spazio, un fascio di funzioni, che è *un intreccio [entrelacs]* di visione e di movimento» (corsivi miei).

⁷² Sulla trasfigurazione che il corpo subirebbe in ambito linguistico e sulla necessità di descrivere il rapporto tra corpo e pensiero come risultato di un'intenzionalità corporea – anziché di un'intenzionalità meramente spirituale – Merleau-Ponty afferma quanto segue: «Si è sempre notato che *il gesto o la parola trasfigurano il corpo*, ma ci si accontentava di dire che essi sviluppano o manifestano un'altra potenza, pensiero o anima. Non si vedeva che, per poterla esprimere, in ultima analisi, *il corpo deve divenire il pensiero o l'intenzione che esso ci significa*. È il corpo a mostrare, è il corpo a parlare [...]. Questa rivelazione di un *sensu immanente o nascente nel corpo vivente si estende*, come vedremo, *a tutto il mondo sensibile*, e il nostro sguardo, ammaestrato dall'esperienza del corpo proprio, ritroverà il miracolo dell'espressione in tutti gli altri “oggetti”» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 269-270; corsivi miei).

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 201 (traduzione mia).

meglio tra le due facce della medesima mano, sono da precisare, giacché, per quanto la mano cosale appaia riducibile alla luce di tale gerarchizzazione funzionale, non vi sarebbe mano attiva se non come contropartita trasfigurata di una mano materiale, di una porzione di muscoli, sangue e ossa. Pertanto, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

Poiché se la mano può essere conservata nello schema corporeo pur essendo separata dal corpo empirico, essa non è capace di esplorazione che quando è incarnata nel corpo empirico e se gli amputati non perdono la nozione di orientazione ciò accade in quanto essi mantengono con il mondo il rapporto vero di orientazione per qualche altro organo, l'altra mano o la vista. Ora lo stesso funzionamento visivo suppone l'incarnazione esatta. [...] *L'incarnazione può ridursi, ma non sopprimersi.*⁷⁴

Merleau-Ponty traccia un rapporto di reciproca implicazione tra il lato empirico della mano e la mano come potenza motoria e simbolica; un rapporto in cui diviene chiaro il radicamento della trascendenza simbolica nell'immanenza del sensibile. Questo movimento anticipa l'immanenza del pensiero nel linguaggio che Merleau-Ponty rileva sin dalla *Fenomenologia della percezione*, ma che egli amplifica e approfondisce nel corso degli anni '50. Nel succitato corso del 1953, infatti, Merleau-Ponty istituisce esplicitamente la derivazione analogica dell'incarnazione linguistica dall'incarnazione dello schema corporeo nel corpo materiale, che in termini husserliani si potrebbe definire come *Körper*⁷⁵. Pertanto, come la mano sarebbe in eccesso rispetto alla mera materia, poiché portatrice di significazioni umane ed elemento trasfigurato dello schema corporeo, così il pensiero eccederebbe il linguaggio e al contempo non potrebbe darsi al di fuori di esso. Pertanto, ancora nel corso del 1953, Merleau-Ponty annuncia la seguente esigenza:

Descrivere *nello stesso modo* il rapporto linguaggio-pensiero: vi è più nel pensiero che nel linguaggio, ma il *linguaggio* (e la *gesticolazione*) apportano delle scansioni, rendono possibili delle installazioni senza le quali tutto diverrebbe inarticolato. Questo potere di far stare nel gesto o nelle parole più di quanto non vi sia, è il medesimo potere che si trova in ogni espressione riuscita.⁷⁶

Il potere della parola è un potere eminentemente corporeo, che tuttavia porterebbe ad espressione una significazione muta presente implicitamente nella vita percettiva.

⁷⁴ Ibidem (traduzione e corsivo miei).

⁷⁵ Sulla relazione tra la distinzione husserliana tra corpo vivo (*Leib*) e (*Körper*) in relazione al corpo merleau-pontiano e alla nozione di "carne", cfr. M. Carbone, "*Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo. Intervista a Mauro Carbone*", a cura di C. Rozzoni, M. Bianchetti, *Chora*, 9, 2004.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 201 (traduzione e corsivi miei).

Dunque, alla luce della continuità e della sublimazione tracciate da Merleau-Ponty, il linguaggio consentirebbe l'articolazione di quei significati proprio in quanto esso emergerebbe «come caso particolare di questa significazione inarticolata»⁷⁷.

L'idea della parola come fenomeno gestuale consente la fondazione del pensiero nelle pieghe del corpo linguistico. In tal modo, Merleau-Ponty cerca di sottrarre il pensiero ad un'accezione puramente intellettualista, che lo vorrebbe presente a se stesso in una purezza incontaminata dall'espressione, ossia già compiuto prima della comunicazione. Tale pensiero assoluto non avrebbe infatti modo di esistere e di manifestarsi, di rendersi comunicabile; per tale ragione Merleau-Ponty rimarca la necessità di pensare insieme l'empirico e l'ideale. In effetti, sin dalla *Fenomenologia della percezione*, egli rimarca che: «un pensiero che si appagasse di esistere per sé, fuori dalle difficoltà della parola e della comunicazione, cadrebbe, non appena apparso, nell'incoscienza, come dire che non esisterebbe nemmeno per sé»⁷⁸. Con ciò egli intende che l'espressione non sarebbe una mera contingenza aggiunta a un senso preesistente, bensì che il corpo della parola sarebbe necessario al senso poiché è in esso soltanto che può manifestarsi il senso. È nella parola che il pensiero trova il proprio compimento, ossia è nell'espressione che l'espresso per essere tale deve incarnarsi. Pertanto, dal punto di vista merleau-pontiano, la parola non rinvia ad altro da sé, non sarebbe un segno estraneo a ciò cui si riferisce, bensì essa porterebbe iscritto in sé il suo altro, l'oggetto ideale, il quale, così concepito perderebbe tale alterità, essendo preso in una correlazione che diviene intreccio pre-categoriale inestricabile e originario, perché proprio all'atto inaugurale dell'espressione.

Vi sarebbe dunque un'originaria co-appartenenza tra la parola e il pensiero, poiché essi si costituirebbero come le due facce del medesimo atto – analogamente a quanto emerso nei confronti del gesto percettivo e della correlazione tra l'esperienza del corpo proprio e l'esperienza della cosa⁷⁹. Tuttavia, tale duplicità rinvia al medesimo, all'unico atto che terrebbe insieme le due facce, giacché, prima di essere tematizzate, esse sarebbero prese nella medesima strutturazione pre-riflessiva e ambigua – di un'ambiguità che è analoga a quella rintracciata nella struttura corporea sul modello della reversibilità

⁷⁷ Ibidem (traduzione mia).

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 248.

⁷⁹ Ivi, p. 279: «La cosa e il mondo mi sono dati con le parti del mio corpo, non in virtù di una “geometria naturale”, ma in una connessione vivente paragonabile o piuttosto identica a quella intercorrente fra le parti del mio corpo stesso. La percezione esterna e la percezione del corpo proprio variano insieme perché sono le due facce di un medesimo atto».

chiasmatica del toccarsi toccante, poiché questa funge da modello archetipico⁸⁰. Pertanto, nell'istante in cui si dà linguaggio, parola e pensiero sono presi in un avvolgimento reciproco, ossia in un intreccio che si potrebbe definire al contempo interno – poiché tra essi non vi sarebbe separazione, ma reciproco avvolgimento nel medesimo atto – ed esterno – poiché l'interiorità del linguaggio, l'anima del corpo linguistico sarebbe totalmente diffusa sulla superficie del corpo, esposta all'udito, allo sguardo, ma soprattutto al tatto di colui che ascolta; in tal senso si può affermare che il senso descritto da Merleau-Ponty sia un senso immanente e per questo tangibile, assolutamente esposto⁸¹.

Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty rileva con precisione il rapporto che intercorrerebbe tra pensiero e parola nel linguaggio, come si evince da quanto segue:

Queste osservazioni ci consentiranno di restituire all'atto di parlare la sua vera fisionomia. In primo luogo la parola non è il “segno” del pensiero, se con ciò si intende un fenomeno che ne annuncia un altro come il fumo annuncia il fuoco. La parola e il pensiero ammetterebbero questa relazione esteriore solo se fossero entrambi tematicamente dati; in realtà *si avvolgono vicendevolmente*, il senso è preso nella parola e la parola è l'esistenza esteriore del senso. Non potremo nemmeno ammettere, come si fa di solito, che la parola sia un semplice mezzo di fissazione, o anche l'involucro e il vestito del pensiero. [...] È necessario che, in un modo o nell'altro, la parola e il parlare cessino di essere una maniera di designare l'oggetto o il pensiero, per *divenire la presenza di questo pensiero nel mondo sensibile*, e non il suo vestito, ma il suo

⁸⁰ Merleau-Ponty postula la possibilità della reversibilità tra il toccato e il toccante alla luce «di una organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di “toccante” e di “toccata”» (ivi, p. 144). In merito all'ambiguità che Merleau-Ponty rintraccia nel linguaggio, si veda M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano, Guerini, 1990, p. 87: «Mentre allora in *Phénoménologie de la perception* la trascendenza che si esprime nel linguaggio veniva individuata nella *parole parlante* intesa quale atto individuale d'espressione che, conservando un senso gestuale, partecipa della trascendenza che anima il corpo proprio, ora la trascendenza che opera nel linguaggio – e che ancora risulta “un caso eminente dell'intenzionalità corporea” – agisce proprio in virtù dell'interazione della *parole* con la *langue*, cioè in virtù dell'implicarsi di *entrambi* gli elementi che lo compongono».

⁸¹ Sul tema dell'esposizione si veda J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., pp. 29-32. Nancy compie in *Corpus* una critica del corpo proprio, in un rimando implicito quanto evidente alle fenomenologie del corpo, affermando che: «non c'è “corpo proprio”, e che il corpo proprio è una ricostruzione. Il corpo, infatti, o è soltanto l'“estendersi”, ed in questo caso è troppo presto per il “proprio”, o è già preso in questa contrarietà, e allora è troppo tardi» (ivi, p. 27). Egli definisce piuttosto il corpo come esposizione – *exposition*, inserendo il termine *peau*, ad indicare la pelle, nell'*exposition*: «Qui l'esposizione è l'essere stesso (si chiama: l'esistere). Se l'essere, come soggetto, ha per essenza l'autoposizione, qui l'autoposizione è essa stessa, in quanto tale, per essenza e per struttura, esposizione: *autó = ex* = corpo. Il corpo è l'essere-esposto dell'essere. L'esposizione è ben lontana, quindi, dall'aver luogo soltanto come estensione di una superficie» (ivi, p. 30). Per un confronto tra Nancy e Merleau-Ponty sul tema della corporeità, cfr. M. Carbone, “Carne. Per la storia di un fraintendimento”, in M. Carbone, D. M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 11-66, in particolare pp. 16-27; cfr. M.-E. Morin, “*Corps propre or corpus corporum*: Unity and dislocation in the theories of embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy”, *Chiasmi International*, 18, 2016, (in pubblicazione).

emblema o il suo corpo.⁸²

Merleau-Ponty dunque tenta di ricomprendere il lato empirico dell'espressione, la parola come corpo, all'interno dell'espressività, superando la concezione espressa da Husserl nella prima delle *Ricerche logiche*⁸³. Il passaggio decisivo in tal senso è la non considerazione del segno espressivo come indice e il passaggio da un'intenzione puramente spirituale, ossia una *Bedeutungsintention* animante il linguaggio, ad un'intenzionalità fungente e corporea. Infatti, Merleau-Ponty definisce la fonazione e il sistema fonematico come una variazione o una specializzazione della generale motilità anticipata dallo schema corporeo, incarnando il linguaggio nel corpo e orientandosi in una direzione opposta all'atteggiamento husserliano, considerando il linguaggio come una delle possibili declinazioni della gestualità. Merleau-Ponty stabilisce pertanto quanto segue:

Avere un corpo capace di gesticolazione espressiva o di azione e avere un sistema fonematico come capacità di costruire dei segni, è la stessa cosa. Schema corporeo e sistema fonematico. Come il sistema fonematico, lo schema corporeo è potenza di variare un certo principio senza avere una conoscenza espressa di tale principio.⁸⁴

Merleau-Ponty mira dunque ad inserire nel dominio dell'espressività la fisionomia, i gesti, e la corporeità presa nella sua interezza. Per raggiungere tale obiettivo egli descrive l'espressione come sublimazione della percezione e per questa ragione egli rileva ed enfatizza carattere esistenziale e gestuale del linguaggio, ponendolo in relazione alla gestualità corporea in generale, e quindi al movimento⁸⁵. Il senso incarnato nel gesto di fonazione sarebbe dunque in primo luogo un significato gestuale, pre-riflessivo ed

⁸² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 252-253 (corsivi miei).

⁸³ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 226-227: «Escludiamo invece il gioco mimico e i gesti con i quali, istintivamente o comunque senza intenzione comunicativa, accompagniamo il nostro discorrere, o nei quali, anche senza il concorso delle parole, lo stato d'animo di una persona perviene ad una "espressione" comprensibile per coloro che le stanno intorno. [...] In breve, siffatte "espressioni" non hanno *propriamente alcun significato*». Per l'analisi delle problematiche risultanti dalla distinzione husserliana tra indice ed espressione, si rimanda a J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 204 (traduzione e corsivi miei).

⁸⁵ Cfr. F. Dastur, "Le corps de la parole", in Id., *Chair et langage*, cit., p. 51: «Questa "trascendenza nell'inerenza" costituisce in effetti per Merleau-Ponty la matrice stessa di un'intenzionalità che non è più semplicemente "oggettivante", ma piuttosto "operante", secondo la stessa terminologia di Husserl, perché essa è il risultato di una coscienza che si proietta nel mondo fisico come nel mondo culturale e che si tratta di concepire originariamente non come un "io penso", ma come un "io posso". È a questa "operazione" o "espressione" primordiale che occorre necessariamente ritornare quando si vuole comprendere altrettanto bene le relazioni dell'anima e del corpo quanto quelle del significante e del significato» (traduzione mia).

immediato poiché sorgerebbe nel medesimo atto per deiscenza. Riguardo l'intreccio corporeo di significazione e gesto, Merleau-Ponty indica «per essere più precisi, che il loro significato concettuale si formi per prelevamento su un *significato gestuale*, che, a sua volta, è *immanente alla parola*», pertanto, nel linguaggio orale, come nella scrittura vi sarebbe, dal punto di vista merleau-pontiano, un significato immanente: «sia in chi ascolta o legge, sia in chi parla o scrive, c'è quindi un *pensiero nella parola* che l'intellettualismo non sospetta»⁸⁶. Merleau-Ponty individua dunque nel linguaggio un'originarietà e un'anticipazione del significato concettuale, come emerge dalla seguente citazione:

Il parlare o le parole portano un primo strato di significato che aderisce a essi e che dà il pensiero come stile, come significato affettivo, come mimica esistenziale [... Pertanto,] sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è solamente tradotto da esse, ma che le abita e *ne è inseparabile*.⁸⁷

Alla luce di quanto emerso sinora, sarebbe possibile equiparare l'ontologia del linguaggio delineata da Merleau-Ponty con l'ontologia del sensibile. In particolare, entrambe sono orientate alla riscoperta di una dimensione pre-riflessiva che possa fungere da origine carnale, al contempo sensibile ed espressiva, e da orizzonte di anticipazione per ogni futura formazione. Tale origine si rivela nei fenomeni di incarnazione del senso, ad esempio nella gestualità linguistica, nella fonazione che dà vita ad un unico atto in cui sono confusi e intrecciati la visibilità della parola – la sua natura spaziale – e l'invisibilità del senso; esse sarebbero prese pertanto in una sorta di comunione linguistica che ricalcherebbe, essendone la trasfigurazione, il modello della sensazione come una comunione – in senso letterale, specifica Merleau-Ponty – tra il sentito e il senziente. L'auto-affezione tattile a partire da cui Merleau-Ponty pensa il rapporto percettivo del sensibile a se stesso, e la manifestazione del corpo proprio come sensibile-senziente, si estende dunque metaforicamente anche al linguaggio; in particolare, Merleau-Ponty individua in ambito linguistico, nel legame tra il pensiero e la parola, la medesima correlazione fungente, passiva e attiva al contempo, che egli riscontra nella relazione del

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 250 (corsivi miei). Merleau-Ponty definisce dunque il rapporto al linguaggio nei seguenti termini: «si è quindi indotti a riconoscere un *significato gestuale o esistenziale* della parola. Il linguaggio ha sì un'interiorità, ma questa interiorità non è un pensiero chiuso in sé e autocosciente. Se non esprime dei pensieri, che cosa esprime quindi il linguaggio? Esso presenta o piuttosto è la presa di posizione del soggetto nel mondo dei suoi significati» (ivi, p. 265; corsivo mio ad eccezione di “è”).

⁸⁷ Ivi, p. 253 (corsivo mio).

corpo proprio alle cose. Infatti, avendo escluso una mera relazione di esteriorità tra essi, Merleau-Ponty afferma che nell'uso della lingua si esperisce una prossimità alle parole, cui non si pensa perché si è piuttosto parlati dal linguaggio.

Tale prossimità rimanderebbe a quella degli oggetti rispetto al corpo proprio percipiente, poiché tra il corpo parlante e le parole vi sarebbe una familiarità che Merleau-Ponty descrive come la «presenza prossima delle parole che so: esse sono dietro di me, come gli oggetti dietro la mia spalla o come l'orizzonte della città intorno alla mia casa, io faccio i conti con esse o conto su di esse, ma non ho nessuna “immagine verbale”»⁸⁸. Avendo escluso un rapporto di rifrazione o di rappresentazione tra la parola e il pensiero, Merleau-Ponty estende la presenza in carne e ossa delle cose, colte tramite il gesto percettivo, alle parole che sono colte anch'esse tramite un gesto espressivo che rimanda alla mano. Infatti, è alla mano che Merleau-Ponty si rivolge per pensare il rapporto tra il corpo parlante e la parola:

Dell'immagine verbale si deve dire quanto dicevamo, prima, della “rappresentazione del movimento”: non ho bisogno di rappresentarmi lo spazio esterno e il mio proprio corpo per muovere l'uno nell'altro. È sufficiente che essi esistano per me e costituiscano un certo campo d'azione teso attorno a me. *Analogamente*, non ho bisogno di rappresentarmi la parola per saperla e per pronunciarla. Basta che ne possieda l'essenza articolare e sonora come una delle modulazioni, uno degli usi possibili del mio corpo. *Io mi riporto alla parola come la mia mano si dirige verso il luogo del corpo che viene punto*, la parola è in un certo luogo del mio mondo linguistico, fa parte della mia costituzione.⁸⁹

Analogamente al campo percettivo, il campo linguistico circonda il soggetto parlante che si dirigerebbe verso le parole in modo pre-riflessivo, analogo al movimento

⁸⁸ Ivi, p. 251.

⁸⁹ Ibidem (corsivi miei). Le parole sono come le cose che circondano il corpo proprio nel campo percettivo, pertanto anch'esse sollecitano delle risposte motorie, in tal caso linguistiche, rivelando l'originaria complicità e l'ambiguità sussistente tra il corpo e il mondo. Merleau-Ponty impiega l'analogia tra percezione e linguaggio nel seguente passo: «La percezione del movimento comparabile alla comprensione di una frase. Non si comprende l'inizio di una frase che dalla sua fine. Non si vede il movimento che cominciando dal suo termine. La percezione non lo segue luogo per luogo. La frase è un'onda che percorre il campo linguistico, una piega nel tessuto del linguaggio. [...] la percezione, come il linguaggio, non è confronto con un oggetto. L'oggetto non mi parla che lateralmente, cioè esso mi colpisce, non frontalmente, ma di lato, risvegliando in me una complicità, la sua presenza è ossessiva perché è esogena ed endogena. Cioè esso mi “sollecita” (Valéry). Esso si presenta a me sempre come frammento di un mondo da ricostruire, come nella creazione letteraria, una frase si offre a me come parte di un'opera da scrivere. Ciò grazie a una sorta di impregnazione posturale tale per cui io ho cristallizzato su questo ramo tutta una serie di significazioni nascenti. Così il linguaggio si costruisce su se stesso, circolarmente, su una porzione di se stesso, – come il mondo percepito si costruisce su una prospettiva che si manifesta come porzione di...questo mondo» (M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cit., p. 205; traduzione mia).

della mano verso il luogo in cui il corpo è sollecitato dalle cose. Merleau-Ponty riprende l'argomentazione adoperata nella descrizione del rapporto pre-riflessivo al proprio corpo attraverso la mano; una mano che diviene la figura esemplare dell'originarietà dei movimenti praticamente orientati e in particolare dei movimenti di prensione, cui attribuisce un ruolo privilegiato. Il soggetto si indirizzerebbe verso le parole alla stessa maniera in cui:

*Pur con gli occhi chiusi, il malato compie con una rapidità e una sicurezza straordinarie i movimenti necessari alla vita, purché gli siano abituali: prende il fazzoletto nella tasca e si soffia il naso, prende un fiammifero nella scatola e accende una lampada. [...] Egli porta vivamente la mano nel punto in cui lo punge una zanzara. C'è quindi un privilegio dei movimenti concreti e dei movimenti di prensione di cui dobbiamo cercare la ragione.*⁹⁰

Merleau-Ponty rileva l'analogia tra il movimento vissuto immediatamente, in modo diretto, senza irruzione della rappresentazione, e il parlare; giacché il parlare stesso è un movimento, essendo «una delle modalità della mia gesticolazione fonetica, data con molte altre nella coscienza globale del mio corpo»⁹¹. Merleau-Ponty indica che in assenza di un corpo proprio, come centro di orientazione e luogo di installazione mondana di una potenza motoria globale, non ci sarebbe stato alcun linguaggio e dunque nessun significato concettuale⁹². La parola giungerebbe pertanto al soggetto parlante come dall'esterno, come risposta irriflessa dell'apparato di fonazione alle sollecitazioni provenienti dalle cose, così come la mano è chiamata dal mondo al movimento⁹³. Per tale ragione, Merleau-Ponty istituisce una continuità tra la sensibilità, il linguaggio e il pensiero, considerando ogni dominio come sublimazione e derivazione del precedente e mostrando come ciò che deriva dalla percezione sia già anticipato in essa. Nell'espone il rapporto di reciproca implicazione tra tali domini, Merleau-Ponty asserisce quanto segue:

⁹⁰ Ivi, p. 157 (corsivi miei).

⁹¹ Ivi, p. 252.

⁹² Cfr. ivi, p. 502: «Ma se non ci fosse stato un uomo con organi di fonazione o di articolazione e un apparato respiratorio – o per lo meno con un corpo e la capacità di muoversi da sé – non ci sarebbe stata nessuna parola e non ci sarebbero state idee. È inoltre vero che, meglio che nella musica o nella pittura, nella parola il pensiero sembra potersi staccare nei suoi strumenti materiali e valere eternamente».

⁹³ Cfr. ivi, p. 516: «la parola “nevischio” non è un oggetto che riconosco grazie a una sintesi di identificazione, ma un certo uso del mio apparato di fonazione, una certa modulazione del mio corpo come essere al mondo [...], questa entità sonora si presentava come “qualcosa da pronunciare” in virtù della corrispondenza globale intercorrente fra le mie possibilità percettive e le mie possibilità motorie, elementi della mia esistenza indivisa e aperta. La parola non è mai stata ispezionata, analizzata, conosciuta, costituita, ma acciuffata e assunta da una potenza parlante e, in ultima analisi, da una potenza motoria che mi è data con la prima esperienza del mio corpo e dei suoi campi percettivi e pratici».

Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano. Il senso del gesto non è contenuto nel gesto come fenomeno fisico o fisiologico. Il senso della parola non è contenuto nella parola come suono. Ma il corpo umano è definito dalla sua appropriazione [...] di nuclei significativi che eccedono e trasfigurano i suoi poteri naturali. Questo atto di trascendenza lo incontriamo dapprima nell'acquisizione di un comportamento, poi nella comunicazione muta del gesto: è in virtù della medesima potenza che il corpo si dischiude a una condotta nuova e la fa comprendere a testimoni esterni.⁹⁴

L'espressione dunque non si costituisce come traduzione del significato in linguaggio, bensì realizza il significato nel linguaggio, lo porta ad espressione originando entrambi simultaneamente, nel medesimo gesto, o, come Merleau-Ponty rimarca nella *Fenomenologia della percezione*, «in un atto indiviso»⁹⁵. L'espressione presenterebbe così un senso accessibile a tutti, e al contempo sottrarrebbe il linguaggio alla dimensione puramente empirica per trasferirlo in una dimensione originariamente ambigua, poiché costituita dall'intreccio di empirico e ideale. Ciò varrebbe per la parola così come l'espressione estetica. Il pensiero pertanto non esiste in una pura interiorità, al di fuori del mondo e dell'espressione.

Il pensiero e l'espressione si costituiscono quindi simultaneamente [...], così come il nostro corpo si presta immediatamente a un gesto nuovo nell'acquisizione dell'abitudine. *La parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso allo stesso modo in cui il gesto contiene il suo.* È ciò che rende possibile la comunicazione.⁹⁶

Trovandosi in un mondo della parola già istituita si perde di vista ciò che nell'espressione autentica vi è di contingente e si perde il momento in cui ha luogo l'espressione. Merleau-Ponty ritiene che tale momento non sarà superato «finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio»⁹⁷. Un gesto che Merleau-Ponty pensa in relazione alla mano e alla manipolazione. Si assiste pertanto alla moltiplicazione della metaforicità tattile in ambito linguistico, giacché la parola otterrebbe il proprio senso intervenendo come una mano in un universo linguistico già

⁹⁴ Ivi, pp. 265-266.

⁹⁵ Ivi, p. 258.

⁹⁶ Ivi, p. 254 (corsivo mio).

⁹⁷ Ivi, p. 255.

costituito:

I significati disponibili, ossia i precedenti atti d'espressione, stabiliscono fra i soggetti parlanti un mondo comune al quale la parola attuale e nuova si riferisce *così come* il gesto si riferisce al mondo sensibile. E il senso della parola non è altro che il modo in cui essa *manipola* tale mondo linguistico o in cui modula su questa *tastiera* i significati acquisiti.⁹⁸

In questo contesto, Merleau-Ponty ritorna sulla analogia tra il mondo sensibile e il mondo dell'espressione, riferendosi ad essi come insiemi di *manipulanda*, poiché sembra essere sempre la mano ad orientare il rapporto al linguaggio così come orienta il rapporto all'oggetto della percezione. Il mondo linguistico è l'insieme dei *manipulanda* – parafrasando quanto affermato da Merleau-Ponty in questo caso e utilizzando una formula adoperata nei confronti del mondo sensibile – verso cui si dirige la parola, come una mano metaforica.

Inoltre, Merleau-Ponty ritiene che dal punto di vista di un linguaggio costituito non si abbia difficoltà nel notare l'analogia tra la parola e il gesto, tuttavia resta il problema di capire come si articoli il rapporto tra il senso e il segno verbale, poiché nelle espressioni corporee il nesso tra espressione ed espresso appare necessaria, mentre il segno linguistico appare in una relazione convenzionale con il senso. Tuttavia, tale impressione svanisce nel momento in cui si considera che le convenzioni sono il risultato tardivo di relazione, poiché esse «presuppongono una comunicazione preliminare e si deve ricollocare il linguaggio in questa corrente comunicativa»⁹⁹. Merleau-Ponty ritiene che il senso gestuale della parola preceda il senso concettuale, come si evincerebbe dalle differenze tra le lingue, che non sarebbero dovute a convenzioni arbitrarie, bensì a «più modi per il corpo umano di celebrare il mondo e, in definitiva, di viverlo»¹⁰⁰. Dunque, se il senso del linguaggio non è da esso separabile, ciò accade perché l'origine del linguaggio è nel gesto espressivo, a partire da cui un mondo di espressione si sovrappone al mondo sensibile. Tuttavia tale sovrapposizione non implica una separazione tra due mondi eterogenei, quanto una sublimazione del primo nel secondo e il darsi di un senso sempre incarnato. Nell'uomo non può esservi, afferma Merleau-Ponty, una differenza tra uno strato naturale e uno spirituale, poiché ogni comportamento, ogni gesto è al tempo stesso radicato nella dimensione biologica dell'esistenza eppure non limitato ad essa. Merleau-

⁹⁸ Ivi, p. 258 (corsivi miei).

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ivi, p. 259.

Ponty afferma pertanto che «i comportamenti creano significati che sono trascendenti rispetto al dispositivo anatomico, e tuttavia immanenti al comportamento come tale poiché esso viene comunicato e compreso»¹⁰¹. La parola è solo un caso di tale dinamica, eppure essa è l'unica in grado di sedimentare e costituire un'acquisizione intersoggettiva che dimentica se stessa in quanto fatto contingente ed è ciò che conduce all'errore di credere vi sia un pensiero senza parola; tuttavia, questa è un'idea limite, mentre non si dà senso di una parola libero dall'inerenza ad una parola determinata, «ma appunto per comprenderlo bene, è necessario cominciare con il ricollocare il pensiero fra i fenomeni di espressione»¹⁰².

Il potere autentico della parola sarebbe comprensibile alla luce della relazione intersoggettiva, in particolare rivolgendosi al dialogo e al rapporto silenzioso con l'altro. Merleau-Ponty indica l'altro come un doppio errante con cui non si avrebbe rapporto frontale. Esso sarebbe piuttosto il prodotto di uno sdoppiamento del soggetto corporeo alla luce della comune appartenenza alla stessa sostanza, al medesimo essere carnale. Tale sdoppiamento avverrebbe come una duplicazione speculare e sarebbe pertanto legato alla vista. Eppure, come si è visto a proposito dell'occhio del pittore, la vista cui fa riferimento Merleau-Ponty è pensata sul modello del tatto. Infatti, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

Gli sguardi che lascio vagare sul mondo, *come il cieco tasta gli oggetti con il suo bastone, qualcuno li ha afferrati dall'altro capo e li rivolge contro di me per toccarmi a sua volta. Non mi accontento più di sentire: io sento che mi si sente, e che mi si sente mentre sto sentendo, e sto sentendo il fatto stesso che mi si sente...* Non bisogna dire solo che abito ormai un altro corpo: ciò costituirebbe solo un secondo me stesso, un secondo domicilio per me.¹⁰³

Il rapporto intersoggettivo si attuerebbe nella percezione tramite una visione che ricalca il modello dell'auto-afezione tattile, estendendo cioè la reversibilità del toccarsi toccante al corpo altrui. Tale gesto prosegue la metaforizzazione tattile della vista che Merleau-Ponty ha inaugurato nella *Fenomenologia della percezione* e che assumerà un ruolo centrale a partire dal saggio "Il filosofo e la sua ombra". Il sentirsi si tramuta così in un sentirsi reciproco, in una reversibilità tra sentirsi ed essere sentito che si amplifica all'intero mondo sensibile poiché tutti i corpi propri condividerebbero la medesima stoffa.

¹⁰¹ Ivi, p. 261.

¹⁰² Ivi, p. 262.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 138 (corsivi miei).

Essi sarebbero innestati nel medesimo essere carnale e a partire da esso si costituirebbero in quanto senzienti-sensibili. Pertanto, Merleau-Ponty individua un rapporto dialogico che pre-riflessivamente, già sul piano meramente percettivo, appare istituirsi come un monologo della sensibilità generale indivisa.

Piuttosto che nell'intimo del soggetto, tale processo sembra scaturire dall'intimo del medesimo essere carnale, che si manifesta tramite l'amplificazione infinita del sentirsi. Merleau-Ponty asserisce che: «Ciò che fa sì che io sia unico, la mia proprietà fondamentale di sentire *me*, tende paradossalmente a diffondersi; è perché sono totalità che sono capace di mettere al mondo l'altro e di vedermi limitato da lui»¹⁰⁴. Questa unicità del soggetto tuttavia sembrerebbe dissolversi nella confusione cui danno luogo l'interpenetrazione e il reciproco toccarsi. In effetti, tale auto-affezione intersoggettiva generalizza il rapporto al proprio corpo proprio al corpo proprio altrui, manifestando l'originarietà del rapporto carnale al mondo e all'altro, e installando il soggetto in un rapporto di comunicazione muta che anticipa e trova compimento nel dialogo e nella comunicazione linguistica. Merleau-Ponty rimarca infatti tale legame silenzioso al mondo e all'altro, e ne mette in luce la continuità con l'espressione, giacché l'intersoggettività primordiale non sarebbe che un'anticipazione dell'intersoggettività linguistica. Egli afferma quanto segue:

Cerchiamo, invece, di risvegliare un rapporto carnale al mondo e all'altro, un rapporto che non è un accidente sopravvenuto dall'esterno a un puro soggetto di conoscenza, [...], ma è il nostro primo inserimento nel mondo e nel vero. Forse ora siamo in grado di capire esattamente qual compimento rappresenti per noi la *parola*, come essa *estenda* e come *trasformi* il rapporto muto con l'altro.¹⁰⁵

La parola porta alle sue estreme conseguenze l'auto-affezione tattile amplificata, poiché come nel reciproco toccarsi delle mani, le parole toccano l'altro, le significazioni note all'altro, così come l'altro tocca tramite il proprio discorso le significazioni proprie. Si ottiene nella comunicazione una comunione espressiva che Merleau-Ponty descrive nei termini di una coincidenza, uno sconfinamento – *empiètement* – delle parole dell'uno nell'altro. Analogamente a quanto accade nella comune appartenenza al medesimo mondo sensibile, essi condividono il medesimo mondo culturale, in cui si muovono tramite una gestualità peculiare, ossia la gestualità linguistica. Pertanto, Merleau-Ponty

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ivi, p. 141 (corsivi miei).

afferma quanto segue:

Allo stesso modo, per ciò che concerne quel *gesto particolare* che è la parola, la soluzione consisterà nel riconoscere che, nell'esperienza del dialogo, *la parola* dell'altro *raggiunge in noi* le nostre significazioni, e che le nostre parole stanno per raggiungere nell'altro, come dimostrano le risposte, le sue significazioni; *sconfiniamo l'uno nell'altro* in quanto apparteniamo allo stesso mondo culturale e, in primo luogo, alla stessa lingua, in quanto i miei atti d'espressione e quelli dell'altro dipendono dalla stessa situazione. [...] *la lingua comune* che parliamo è qualcosa *come la corporeità anonima* che condivido con gli altri organismi.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Ivi, p. 142.

CAPITOLO III

IL TANGIBILE E L'INTANGIBILE.

L'AUTO-AFFEZIONE TATTILE COME VERITÀ ULTIMA DELL'ONTOLOGIA

CARNALE

III.1 LE INFEDeltà DI MERLEAU-PONTY ALLA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA DEL TOCCARE: A PARTIRE DA "IL FILOSOFO E LA SUA OMBRA"

Il saggio "Il filosofo e la sua ombra" viene pubblicato per la prima volta nel 1959 nel volume in memoria di Husserl dal titolo appunto *Edmund Husserl (1859-1949)*¹. La scena in cui si succedono le argomentazioni merleau-pontiane è racchiusa proprio nel rapporto, talvolta infedele, tra egli e Husserl, a partire dalla rilettura di alcune pagine del secondo libro delle *Idee*, in particolare i passaggi testuali inerenti la costituzione del corpo vivo (*Leib*) per mezzo del tatto e delle differenze tra quest'ultimo e la vista². Dal confronto diretto con Husserl sul tema della tattilità e sul sentirsi toccante-toccato,

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre", in H. L. Van Breda, J. Taminiaux, et al., *Edmund Husserl (1859-1949): recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, den Haag, Nijhoff, 1959, pp. 195-220; successivamente ripreso in Id., *Signes*, cit., pp. 201-228; ed. it. a cura di A. Bonomi, "Il filosofo e la sua ombra", in Id., *Segni*, cit., pp. 211-238.

² Jacques Derrida nota una doppia infedeltà da parte di Merleau-Ponty nei confronti di Husserl; un duplice slittamento di senso che ricadrebbe precisamente nell'estensione del campo di presenza dal proprio corpo al corpo altrui e nella metaforizzazione tattile della vista. Entrambi gli slittamenti poggiano sul confronto con la descrizione husserliana dei fenomeni tattili e trovano espressione in due testi merleau-pontiani in particolare: cfr. M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., e Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit. Derrida individua questo doppio movimento, che descrive nel passo che segue: «La doppia infedeltà a ciò che Husserl ha voluto dire, "in nome di ciò che Husserl ha voluto dire", riguarda questa presunta "co-percezione". Da una parte, così interpretata, questa riduce la differenza irriducibile tra l'intuizione originaria e diretta del mio corpo proprio che si tocca (senza *Einfühlung*, dice almeno Husserl) e l'appresentazione indiretta che, con la vista (e con *Einfühlung*, questa volta) mi dà accesso a quell'uomo laggiù, in quanto vede, a quell'uomo che vede. Dall'altra, essa riduce la differenza irriducibile, secondo Husserl, tra la vista e il tatto» (J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 249). Inoltre, per una disamina circa il ruolo della corporeità nella fenomenologia husserliana si rinvia a: V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e pensiero, 1999, in particolare pp. 235-320. In merito al rapporto tra Husserl e Merleau-Ponty, si rimanda a Franzini, il quale legge nelle accuse di "strabismo" mosse da Merleau-Ponty ad Husserl il sintomo di un desiderio parricida; cfr. E. Franzini, "Merleau-Ponty, Husserl e la natura", *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 91-96. In tale direzione muovono anche le analisi di Granel, cfr. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 103.

emergono due slittamenti del discorso husserliano sul toccare, i quali rappresentano le due infedeltà fondamentali rintracciabili nel saggio. In particolare, nel ripercorrere i passi husserliani Merleau-Ponty compie due deviazioni, entrambe orientate all'estensione del sentirsi, poiché da un lato egli equipara il reciproco contatto tra le due mani appartenenti al medesimo corpo proprio al contatto che intercorre tra due differenti corpi propri nella stretta di mano. Nel toccare la mano dell'altro Merleau-Ponty postula una sorta di riflessione analoga a quella che garantirebbe l'immediato sentirsi di un corpo proprio toccantesi. Pertanto, Merleau-Ponty estende il campo di presentazione, tramite l'auto-afezione tattile al corpo altrui. Inoltre, egli compie un'ulteriore estensione del campo di presentazione, laddove, riprendendo un tema emerso già nella *Fenomenologia della percezione*, egli opera una metaforizzazione della vista in chiave tattile³. In tal senso, vedere sarebbe analogo al toccare, sarebbe un palpare con gli occhi e la capacità di sentirsi toccante e toccato al tempo stesso sarebbe trasferita anche al vedente-visto. Entrambi i gesti conducono Merleau-Ponty ad un'amplificazione del contatto auto-affettivo che ingloba gli altri soggetti rivelando la comune appartenenza di ciascuno di essi al medesimo essere carnale, un essere con cui si sarebbe in contatto sin dal principio e che garantirebbe la comunicabilità e la relazione percettiva all'altro. Tuttavia, in tale estensione smisurata dell'auto-afezione tattile e nella definizione di un universo carnale come matrice unica di ogni singolo corpo carnale, porta alla cancellazione dell'alterità dell'altro e ad una concezione con-fusionale di un essere primordiale indistinto.

Tali sono i risultati cui Merleau-Ponty giunge a partire dalle infedeltà al discorso husserliano. Infedeltà o parzialità che animano sin dall'esordio di "Il filosofo e la sua ombra" il suo confronto con Husserl – il quale è in questo caso distante, o meglio irrimediabilmente assente, quindi impossibilitato a rispondere alle torsioni che Merleau-Ponty consapevolmente compie nel rileggere e dunque nel riscrivere il suo lascito. Merleau-Ponty è infatti consapevole sin dalle prime righe del testo di esporsi alla possibilità di un tradimento o di un rispetto eccessivo, che non esita a qualificare come pieno di distanza.

Per questo, in un testo dedicato alle mani, al toccarsi, al toccare l'altro, Merleau-Ponty sembra cercare sin dal principio, e senza fortuna, una misura del tatto nei confronti della lettera husserliana. Tuttavia, Merleau-Ponty afferma che le difficoltà nel trovare una

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 301: «Il fatto stesso che la visione vera e propria si prepari nel corso di una fase di transizione e in virtù di una *specie di tatto con gli occhi*, non sarebbe comprensibile se non ci fosse un campo tattile quasi spaziale, in cui possano inserirsi le prime percezioni visive» (corsivo mio).

misura del tatto appartengono ad ogni lettura – e, a suo dire, lo stesso Husserl ne sarebbe sempre stato al corrente – perché tali difficoltà sono insite nel linguaggio, ovvero nascono nella comunicazione tra gli io. Eppure, ciò non deve indirizzare verso l'abbandono della comunicazione o verso la ricerca di un linguaggio che sia assolutamente univoco; piuttosto, afferma Merleau-Ponty, occorre considerare le ambiguità e la complessità della comunicazione, dal momento che in essa «io mi attingo all'altro, lo costruisco con i miei propri pensieri: questo non è uno scacco della percezione dell'altro, bensì la percezione dell'altro»⁴. Ciò comporta, inoltre, che l'altro non sia un oggetto posto di fronte a sé, tanto meno che sia uno schermo su cui proiettare il proprio io; anzi, Merleau-Ponty ritiene che esso sia presente obliquamente, tangenzialmente nel pensiero del sé, al cui interno occuperebbe un posto che appartiene solo a lui, come un altro sé, ossia un alter ego preso, come si è anticipato, in una intersoggettività carnale da cui i soggetti carnali emergono per discesa.

Se così non fosse, la comunicazione sarebbe allora solo un monologo o la ripetizione oggettiva di una formula universalmente ed eternamente valida, che priverebbe l'altro della sua capacità di toccare e di essere toccato dalle parole. Non è un caso se si utilizza un linguaggio del toccare a proposito del linguaggio, poiché le parole sono ancora corpi, corpi carnali, seppure i più sottili, ovvero espressione al massimo grado dell'auto-afezione tattile. In questo senso si orientano le pagine di diversi testi merleau-pontiani; basti pensare alla distinzione che egli propone in *Il visibile e l'invisibile* tra un «corpo momentaneo» e il «corpo glorioso» del linguaggio, ovvero la distinzione tra la parola e il senso, che è anch'esso un corpo, una entità carnale, ma appunto corpo glorioso, dunque l'elemento carnale maggiormente incondizionato⁵. Così come, alle pagine di *La prosa del mondo* in cui Merleau-Ponty si rivolge allo scrittore e al poeta come coloro che dispongono di un linguaggio capace di toccare. Egli rimarca il ruolo di «quell'astuzia con la quale lo scrittore o l'oratore, *toccando* in noi queste significazioni, conferisce loro dei suoni sconosciuti»⁶.

Il contatto corporeo, sia esso inteso per mezzo del corpo proprio, del corpo linguistico o del corpo glorioso del senso, avviene tra l'io e l'altro in una reciprocità che è sempre alla ricerca dell'equilibrio sottile che permetta ad entrambi di essere co-presenti – con la consapevolezza, aggiunge Merleau-Ponty, di una essenziale impossibilità di

⁴ M. Merleau-Ponty, «Il filosofo e la sua ombra», cit., p. 211.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 164.

⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 138 (traduzione modificata e corsivo mio).

distinzione tra ciò che appartiene all'uno e ciò che invece appartiene all'altro, approfondendo i caratteri di quella confusione intersoggettiva emersi in *La prosa del mondo*. In questo contatto reciproco si gioca il rapporto tra Merleau-Ponty e Husserl in “Il filosofo e la sua ombra”; un contatto, inoltre, che oscilla tra gli opposti della riappropriazione e di un certo pudore, un certo tatto, poiché, come sostiene Merleau-Ponty, l'altro – in tal caso Husserl – anche nel suo lascito, non può essere riassunto in un elenco di concetti presenti nella sua opera, dal momento che il loro significato sfugge ad una significazione positiva.

Merleau-Ponty si rivolge dunque all'opera di Husserl operando in essa degli spostamenti, una lettura che torce il discorso husserliano anche laddove pretende rimanere fedele ad esso. Merleau-Ponty ritiene che ciò sia possibile poiché nella fenomenologia husserliana vi sarebbe un impensato; termine attraverso cui, occorre ribadire, non si intende un'assenza di senso, ma un'apertura a un senso possibile e solo accennato. Merleau-Ponty allude a questo asserendo che, «quando Husserl giunge al termine della sua vita, c'è un non-pensato di Husserl, che è interamente suo, e che però mette capo a qualcosa d'altro»⁷. Merleau-Ponty intende con questo che nel testo husserliano sono presenti delle ombre, dei riflessi, che, come degli orizzonti interni degli oggetti percepiti, non sono enti, eppure non sono nulla. Piuttosto esse sono possibilità, ovvero ciò che delimita i possibili campi di variazione prospettica di una cosa data nel mondo. Allo stesso modo, dunque, nell'opera di un filosofo vi sono delle ombre che possono essere ritrovate pensandola di nuovo. Nello specifico l'obiettivo cui mira Merleau-Ponty consiste nell'aprire gli orizzonti che Husserl ha lasciato nell'impensato ed intende farlo esattamente a partire dai margini del testo husserliano, o meglio dai margini di alcune sue pagine dedicandosi dapprima al tema della riduzione e in seguito alla corporeità vivente, e alla sua costituzione.

1. Il radicamento della riflessione nell'atteggiamento naturale

L'attenzione di Merleau-Ponty si rivolge dunque in prima istanza alla riduzione, che egli interpreta alla luce del contatto originario e della reciprocità che legano insieme la riflessione e l'irriflesso. Egli individua dunque la necessità di approfondire le analisi

⁷ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 212.

husserliane verso una radicalizzazione della ricerca sull'origine della riflessione; poiché Merleau-Ponty ritiene vi sia un rapporto originario all'essere, riscontrabile nell'atteggiamento naturale, in cui si annuncerebbe già una ragione, un logos del mondo estetico. Dal suo punto di vista, lo stesso Husserl avrebbe tentato di portare alla luce questa dimensione fondamentale del pensiero, tuttavia egli si sarebbe arrestato e avrebbe lasciato aperte delle domande circa la natura del rapporto fungente al mondo e il suo ruolo fondamentale nell'origine del processo di idealizzazione. Merleau-Ponty si sofferma pertanto sul rapporto pre-teoretico al mondo e sul punto in cui emerge tale fungenza, ovvero nella motilità corporea e nelle cinestesi. Riprendendo le argomentazioni presentate nella *Fenomenologia della percezione*, a proposito del rapporto motorio-percettivo al mondo, Merleau-Ponty rileva il ruolo centrale della corporeità nel manifestare e garantire il passaggio dall'irriflesso alla riflessione. Passaggio che ancora una volta ha nelle mani e nell'auto-affezione tattile la sua cifra essenziale.

Tale analisi tuttavia, come mostrato da Husserl non può consistere che in una interrogazione a ritroso, pertanto è dal momento inaugurale della riflessione che occorre partire, ovvero dalla riduzione e dal modo in cui Merleau-Ponty interpreta il suo ruolo nella fenomenologia husserliana.

Nello specifico, Merleau-Ponty mette in luce come Husserl non abbia mai trovato tregua nel continuo ripensamento della riduzione, e ciò non solo a causa dell'oggetto, ma anche perché, come egli nota giustamente, la tregua e il consolidamento del pensiero non appartengono per diritto e per vocazione alla fenomenologia husserliana. Inoltre, Merleau-Ponty aggiunge che i problemi sorti con la riduzione non sono dal punto di vista husserliano propedeutici, ovvero la riduzione non è una prefazione alla fenomenologia, giacché l'inizio è l'intera ricerca fenomenologica e l'apertura alla riflessione si rinnova continuamente. Merleau-Ponty nota come, reiterando il principio della propria ricerca, Husserl divenga cosciente del necessario movimento centrifugo della riflessione filosofica, che Merleau-Ponty interpreta nei seguenti termini: «riflettere, egli ha detto in *Idee I*, è svelare un irriflesso che è a distanza, poiché noi non siamo più, ingenuamente, questo irriflesso, e di cui non possiamo però dubitare che sia raggiunto dalla riflessione, poiché ne abbiamo nozione grazie a quest'ultima»⁸. Se da un lato la natura sembra essere un elemento concernente l'assolutezza dello spirito, il quale la costituirebbe tramite atti

⁸ Ivi, p. 214.

puri – aprendo ad una sfera in cui non vi sono che atti ed oggetti intenzionali –, dall'altro lato non è possibile ritenere la natura una produzione dello spirito, o quantomeno non si può esprimere il rapporto che lega l'assoluto della coscienza all'essere in termini gerarchici e di derivazione. Se così non fosse, si ricadrebbe semplicemente in un regime di soggettivismo idealista in cui una natura senza spirito sarebbe privata di ogni carattere di esistenza.

Per Merleau-Ponty, la relazione tra il mondo e il soggetto non è da pensare in termini oppositivi, poiché da ciò conseguirebbe una metafisica dello spirito puro, che, come egli nota, non è la direzione intrapresa dalla fenomenologia husserliana. In effetti, Merleau-Ponty vede già nella caratterizzazione della riduzione l'invito di Husserl a non tralasciare il mondo dato nell'atteggiamento naturale, poiché la trascendenza mantiene un proprio senso anche dopo la riduzione. Da questo punto di vista Merleau-Ponty utilizza le *Idee* per spiegare il movimento inaugurale della riflessione in Husserl e la contemporanea delimitazione di un ambito irriflesso. Nello specifico, egli dedica attenzione ad *Idee II*, in quanto il testo da cui si evincerebbe l'inaugurazione della riflessione a partire da un ambito niente affatto chiuso e assolutamente soggettivo. Merleau-Ponty asserisce che la riduzione piuttosto aprirebbe ad un terzo ambito in cui la distinzione tra soggetto-spirito ed oggetto-natura diviene problematica. Senza dubbio Husserl stesso almeno sino al primo libro delle *Idee*, ha radicato la fenomenologia in un soggetto inteso come puro conoscitore, portatore di un atteggiamento teorico puro, ma dal punto di vista di Merleau-Ponty questo soggetto non sarebbe che il risultato contingente di una certa filosofia, quella su cui poggiano le scienze della natura e che considera le cose come “cose stesse” (*bloße Sachen*), spoglie di predicati di valore o pratici. Questa consapevolezza egli la ritrova tuttavia anche in Husserl, il cui atteggiamento cambia a partire dalle *Idee II*, oltrepassando la dimensione in cui un soggetto e delle mere cose sono uno di fronte alle altre e, aggiunge Merleau-Ponty, inaugurando una fenomenologia che «cerca *al di sotto* il fondamentale»⁹.

Date queste premesse, dunque, la correlazione soggetto-oggetto si presenta come un prodotto a sua volta costituito a partire da una dimensione ulteriore e in questo caso originaria. In effetti, Merleau-Ponty nota che l'ontologia delle “cose stesse” dimentica la propria origine e dà per scontato il terreno originario su cui si fonda l'idealizzazione, ovvero uno rapporto primordiale all'essere che comporterebbe una verità superiore, da

⁹ Ivi, p. 215.

ritrovare. Per queste ragioni nell'atteggiamento naturale si annuncerebbe già una verità, che non ha nulla a che fare col naturalismo, bensì con il mondo della vita – sostiene Merleau-Ponty prendendo in prestito la definizione da Husserl –; un atteggiamento in cui le cose, prima di essere assolutamente trascendenti, sono ciò che circonda il soggetto nella vita percettiva.

Dunque, la conoscenza in questo ambito, nell'atteggiamento naturale, opera diversamente dalla teoria e fornisce altre informazioni circa il mondo circostante. Merleau-Ponty rileva che nell'atteggiamento naturale ha luogo una “riflessione” che non è dal lato del soggetto, bensì delle cose, e che non mira alla loro ricomprensione nell'universale. Tale “riflessione” si radica in una sfera di irriflessione, pre-tetica, in cui l'esperienza si struttura attraverso «sintesi che risiedono al di qua di ogni tesi»¹⁰; ciò vuol dire che mancano in questo stadio atti predicativi e giudizi, e dunque, Merleau-Ponty rimarca che, pur essendo naturale, tale ambito è immune alle critiche comunemente rivolte al naturalismo. Egli interpreta la riduzione, nella scia di quanto affermato da Husserl, come l'unico strumento in grado di mostrare l'autentico rapporto intenzionale che ha luogo nell'esperienza della passività originaria del mondo – di cui non si può rendere pienamente ragione, dal momento che essa non è prodotta dall'io costituente ma da uno strato pre-coscienziale che funge da fondamento per l'idealizzazione. Il corpo in questo contesto ricopre un ruolo fondamentale.

In verità, Merleau-Ponty rileva l'ambiguità e la non assoluta definizione dei rapporti tra l'atteggiamento naturale e quello trascendentale, poiché essi si troverebbero in un originario stato di con-fusione, in quanto l'atteggiamento naturale prepara alla fenomenologia, ossia reiterandosi conduce ad essa, mentre la riflessione fenomenologica ritorna alle evidenze emerse nell'atteggiamento naturale e non lo abbandona mai del tutto, poiché non giunge a ricomprenderlo totalmente. Inoltre, l'atteggiamento trascendentale ha qualcosa di naturale in quanto radicato nella corporeità e nell'intersoggettività. In tale direzione si inserisce la lettura merleau-pontiana del terzo libro delle *Idee*, in particolare di un passo in cui Husserl afferma da un punto di vista costitutivo la primarietà della natura materiale; poiché essa non avrebbe bisogno di ricorrere ad altre realtà per esistere, al contrario di quanto accade per la natura spirituale che avrebbe bisogno di un sostrato esistenziale, e «non per ragioni contingenti, ma per ragioni di principio»¹¹. Dunque, da un

¹⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 26.

¹¹ Ivi, p. 486. La citazione per intero del passo riportato da Merleau-Ponty è la seguente: «La realtà psichica si fonda nella materia somatica, ma quest'ultima non si fonda nella prima. In generale possiamo dire subito:

certo punto di vista la materia non conterrebbe nulla che necessiti la mediazione di uno spirito, mentre lo spirito per essenza deve essere connesso con la materia, ossia con un corpo.

Tuttavia, l'indagine fenomenologica non prende partito per il materialismo o lo spiritualismo, ma indaga lo strato pre-teoretico che consente entrambe le idealizzazioni. Nella lettura che Merleau-Ponty opera sul testo husserliano, la *Weltthesis* sarebbe dunque una infrastruttura, un segreto che precede ogni tesi e giudizio. Pertanto, dal suo punto di vista, l'impensato di Husserl risiederebbe precisamente nel non aver spiegato le condizioni di possibilità della conoscenza dell'irriflesso a partire dalla riflessione e nel non aver indagato a sufficienza le modifiche che tale indagine archeologica apporterebbe alla riflessione stessa.

Merleau-Ponty rintraccia in Husserl l'utilizzo di alcune espressioni che fungono da indici di una problematica presente eppure irrisolta nel suo impianto teorico, come quando parla della "costituzione pre-teoretica", che a sua volta dovrebbe spiegare in che modo si strutturino delle "pre-dati", ossia dei centri di significazione già costituiti o mai completamente costituiti; dunque delle significazioni nei cui confronti la coscienza è sempre in anticipo o in ritardo. Nello specifico, le dati non appartengono allo schema classico adoperato da Husserl, almeno sino al primo libro delle *Idee*, poiché esse affettano il corpo prima di ogni pensiero o percezione oggettuale riconfigurandone l'agire, cui non resta che assecondare le sollecitazioni provenienti dal campo percettivo. Esse non rientrano dunque nello schema apprensione-contenuto apprensionale (*Auffassungs-Auffassungsinhalt*), ovvero non sono il frutto di una contemplazione esplicativa che tematizzerebbe l'oggetto trasformandolo nel substrato delle proprietà da esso emerse¹². Piuttosto, il corpo si costituisce in quanto pre-dati, cioè per mezzo di una intenzionalità

nell'ambito del *mondo obiettivo* nel suo insieme, il mondo materiale è un mondo particolare e in sé concluso, un mondo che non ha bisogno del soccorso di altre realtà. Viceversa, l'esistenza di realtà spirituali, di un reale mondo dello spirito è legata all'esistenza della natura nel primo senso, nel senso di natura materiale, e ciò non per motivi casuali, bensì per ragioni di principio. Mentre la *res extensa*, quando ne interroghiamo l'essenza, non mostra di includere nulla di simile alla spiritualità, nulla che, al di là di essa, sembri richiedere una connessione con la spiritualità reale, ci accorgiamo che la spiritualità reale può per essenza essere soltanto connessa con la materialità, in quanto spirito reale di un corpo vivo» (ibidem).

¹² Husserl descrive la loro costituzione secondo un'apprensione differente, che egli nomina *Erfassen* e che costituisce il livello più basso dell'interesse percettivo. Introducendo l'intenzionalità fungente o percettiva le dati si configurano spazio-temporalmente, oltre ad essere materialmente determinate già sul piano della percezione, stabilendo un rapporto di fondazione tra l'*Erfassen* e l'*Auffassung*. Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, 1999; tr. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio: Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 2007, p. 177.

fungente o latente, ossia tramite un'auto-costituzione orientata da una intenzionalità «più vecchia dell'intenzionalità degli *atti* umani»¹³.

Vi sono dunque degli esseri che non si manifestano primariamente attraverso l'attività coscienziale, o dei significati che non vengono conferiti ai contenuti dall'attività *spontanea* della coscienza. Ciò vuol dire che vi sono contenuti che partecipano al senso solo obliquamente, indicandolo ma non presentandolo direttamente. Di conseguenza, Merleau-Ponty sostiene che per quanto intorno ad alcuni significati vi siano dei fili intenzionali, l'interpretazione retroattiva (*Rückdeutung*) dei riferimenti conduce ad una dimensione che precede il possesso intellettuale del noema, ossia che non termina secondo un movimento centripeto nella coscienza, ma segue piuttosto un moto centrifugo della natura. Di questo processo centripeto e del rapporto tra le intenzionalità Husserl non ha dato ragione a sufficienza e per questo Merleau-Ponty intende riprenderne il lavoro, rivolgendosi agli esempi di costituzione pre-teoretica, nel tentativo di approfondire e portare ad espressione ciò che in Husserl è rimasto implicito, impensato. Per Merleau-Ponty deve esservi necessariamente uno spazio intermedio tra la sfera trascendente della natura e gli atti e i noemi dello spirito immanente; Merleau-Ponty si orienta dunque alla definizione di uno spazio originario – che si mostra a partire dalle riflessioni husserliane – cui rivolgersi per trovare le risposte ai quesiti posti dalla fenomenologia.

Merleau-Ponty ripercorre dunque le pagine di *Idee II*, volume dedicato alle ricerche sulla costituzione, e si sofferma in particolar modo sullo stadio più originario della costituzione pre-teoretica, ovverosia sulla costituzione della corporeità vivente. Per non restare sospesa in un mondo di pure oggettualità, il soggetto non può dipendere esclusivamente dall'intenzionalità propria alla coscienza, piuttosto esso deve essere ricompreso a partire dal suo radicamento nell'esistenza – da cui d'altronde prende le mosse –; occorre dunque ripensare la relazione della cosa, e del corpo materiale in quanto cosa tra le altre, alla corporeità percipiente e ai movimenti che il corpo compie nel percepirla. In particolare i movimenti rivelano le proprietà della cosa in modo pre-teoretico, non essendo guidati in prima istanza dall'attività della coscienza, dall'io penso,

¹³ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 218. Qui Merleau-Ponty sottolinea in corsivo l'attività della coscienza e dell'intenzionalità d'atto, come a rimarcare la passività dell'intenzionalità fungente o latente. In *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty definisce questo tipo di intenzionalità come «l'intenzionalità interna all'essere» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 256). Dal suo punto di vista essa consente al soggetto di manifestarsi come una cavità dell'essere in cui si diffonde l'eco proveniente dal mondo carnale, ed annuncia per questo un rinnovato studio sulla natura che tenga conto della mutata situazione ontologica. Per quanto riguarda l'idea del soggetto come cavità, *creux*, si rinvia a M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 212, 246.

bensi dall'Io posso come centro di manifestazione dei fenomeni percettivi. Il corpo proprio o vivo è vissuto dunque – per come lo descrive Husserl in queste pagine – come campo unitario di affezione, volizione e possibile movimento; esso è un Io faccio e un Io posso, e per questo il corpo vivo è l'unico oggetto a sperimentarsi come organo del volere, libero di muoversi e di costituire in tal modo una moltitudine di oggetti spazio-temporali e con essi un mondo.

L'ampio spazio dedicato da Husserl all'analisi della motilità corporea ne rivela l'importanza per la costituzione del *Leib* come *punto-zero* ed *organo-zero* dell'orientamento. Sin nei minimi movimenti corporei – ad esempio il movimento degli occhi, la cui stazionarietà rappresenta solo il caso limite della loro motilità – è presente un particolare tipo di auto-affezione corporea: la sensazione di movimento che si produce nella cosiddetta esperienza cinestetica¹⁴. Simili sensazioni sarebbero assolutamente necessarie alla costituzione degli oggetti percepiti, per cui si commetterebbe un errore a considerarle meri fenomeni d'accompagnamento; in effetti, esse consentono la connessione sintetica di molteplici apparenze in un unico e medesimo oggetto, dal momento che l'orizzonte di manifestatività dell'oggetto sarebbe preso in un rapporto di correlazione all'orizzonte cinestesico dei possibili movimenti corporei.

Questo orizzonte determina anche l'orizzonte dei lati dell'oggetto co-intenzionati ma assenti nell'istante presente. L'identità dell'oggetto si stabilisce unicamente in relazione alla molteplicità di manifestazioni che lo riguardano, ottenute a partire da molteplici centri prospettici; in ciò è implicata anche la possibilità di muovere l'oggetto o di muoversi intorno ad esso. In ogni caso si presuppone che il *corpo vivo* o parti di esso si muovano necessariamente, determinando la variazione degli aspetti oggettuali nel cui continuum si originano la profondità spaziale e l'identità dei corpi cosali. Merleau-Ponty, dunque, riprende il testo husserliano sottolineando la necessità per il corpo di essere «innestato nel mondo visibile» e di suscitare dei fenomeni percettivi esclusivamente su questa base. Infatti, il potere motorio-percettivo:

gli deriva proprio di avere un posto *dal quale* vede. Esso è dunque una cosa, ma una cosa in cui io risiedo; [...] tra il corpo e le cose c'è lo stesso rapporto che intercorre fra il qui assoluto e il là, fra

¹⁴ Tali analisi emergono soprattutto in *La cosa e lo spazio* (parte IV) e nelle *Idee*, dove Husserl tematizza il ruolo dell'esperienza cinestetica, intesa come esperienza dei movimenti, delle posizioni e delle tensioni del corpo o di parti di esso: cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, pp. 59-91; Id., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, "Husserliana XVI", den Haag, Nijhoff, 1973; ed. it. a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 189-246.

l'origine delle distanze e la distanza. Il corpo è il campo in cui si sono localizzati i miei poteri percettivi.¹⁵

A partire dal punto-zero esso si percepisce, ma la percezione che esso ha di sé non si esaurisce, come accade nella percezione oggettuale, nella regolarità che lega il variare dei movimenti corporei al variare della percezione di sé. Piuttosto, esso si distingue perché instaura un rapporto auto-affettivo, una percezione di sé o un sentirsi che consentono al corpo proprio di distinguersi dalle cose per divenire l'elemento di connessione tra il naturale e il trascendentale, tra il visibile e l'invisibile. Eppure, come si vedrà, anche in "Il filosofo e la sua ombra" è un certo pensiero del tatto che fornisce a Merleau-Ponty gli strumenti per sostenere tale congiunzione, ossia il sentirsi. Sembra essere questo il cuore della lettura merleau-pontiana del secondo libro delle *Idee*, laddove egli rintraccia la descrizione del carattere duplice e al contempo unitario della corporeità, ossia la riscoperta di «un rapporto del mio corpo con se stesso che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell'io e delle cose»¹⁶.

2. L'auto-affezione tattile come figura esemplare del rapporto con-fusionale tra soggetto e oggetto

Questo rapporto auto-affettivo, occorre rimarcarlo sin d'ora, è un rapporto eminentemente tattile, poiché è il tatto a consentire un rapporto a sé, dunque che rende possibile la costituzione della soggettività e l'apertura a ciò che è altro da sé, all'alter ego e all'oggettività.

Un tatto che, come nota profondamente Derrida, è un tatto manuale – che riprende una lunga tradizione di pensatori del tatto e della mano in particolare. Derrida mostra infatti che la scelta fenomenologica del tatto, e della mano come metonimia del tatto, non è esente da conseguenze, anzi ha raccolto e portato avanti una tradizione antropocentrica del sentire. Non soltanto all'interno di una cornice fenomenologica – posto che Merleau-Ponty a questo punto sia ancora all'interno di essa –, il tatto ha assunto il privilegio tra i sensi poiché funge da esempio per il funzionamento degli altri, garantendo l'auto-affettività immediata del sentire e del muoversi, in quanto diretta espressione della

¹⁵ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 219.

¹⁶ Ibidem.

volontà di un soggetto inteso come «Io posso». Questo schema organizza una gerarchia dei sensi al cui vertice si troverebbe il tatto ed al vertice degli organi tattili la mano, che è sempre mano dell'uomo – nonostante alcune eccezioni, Schopenhauer ne è l'esempio, in cui tuttavia l'inclusione di altre specie animali conduce ad una concezione panteista della natura¹⁷. Da un punto di vista fenomenologico, essendo innanzitutto animale razionale, l'uomo è l'unico a poter disporre di una mano e di conseguenza l'unico vivente ad avere un tatto più aderente e più profondo degli altri.

La mano, come il tatto, diverrebbe quindi il proprio dell'uomo, aprendo la strada ad una certa storia del corpo, della sensibilità e del senso a cui Derrida dà il nome di *humainisme*, sottolineando il legame strettissimo che accompagna la mano (*main*) all'umanità, all'intelletto¹⁸. Essa rappresenta infatti il proprio dell'uomo, in quanto apertura del senso, dell'*intelligere*, ed orienta la piramide gerarchica degli esseri viventi, auto-ponendosi al vertice di essa. Da ciò deriva la conseguente svalutazione degli altri viventi, che, privi *del* tatto, divengono oggetto tra le mani dell'uomo. D'altronde, la connotazione antropologica della fenomenologia si inserisce perfettamente in questa cornice, dato che la riduzione fenomenologica non sospende l'appartenenza dell'ego alla sfera dell'umano.

Occorre, tuttavia, arrestare questa digressione per tornare all'esperienza del toccarsi, così come la descrive Merleau-Ponty nelle pagine di “Il filosofo e la sua ombra”.

¹⁷ Nel quadro della trattazione delle forme animali come espressioni, ciascuna a suo modo, dei differenti conati della volontà, Schopenhauer si sofferma a discutere dell'intelletto come arma di difesa per taluni animali: «Come di ogni organo e di ogni arma, per l'offesa e la difesa, la volontà si è anche provveduta, in ogni forma animale, di un *intelletto*, quale mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie; perciò appunto gli antichi hanno chiamato l'intelletto l'*hypokeimenon*, cioè la guida, quello che indica la strada». Ed aggiunge, indicando tra gli animali dotati di intelletto, e fornendo per ciascuno una spiegazione adeguata alla volontà, le scimmie: «La straordinaria intelligenza delle scimmie era necessaria, in parte perché, con una vita che anche rispetto a quelle di media grandezza si estende fino ai cinquant'anni, hanno scarsa proliferazione, partoriscono cioè solo un piccolo per volta, ma *specialmente perché hanno mani*, a cui doveva presiedere un'intelligenza che le utilizzasse convenientemente», dal cui utilizzo dipende la loro esistenza, in particolare la difesa e l'alimentazione (cfr. A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, ed. it. a cura di S. Giammetta, Milano, Rizzoli, 2010, pp. 111, 112; corsivo mio).

¹⁸ Cfr. J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 196-197: «L'abbiamo già letto, la mano, “primo strumento d'analisi”, “apre la strada dell'intelligenza”. Ora, questa mano è la mano dell'uomo. Come *animale razionale*. L'uomo è il solo essere che disponga di una mano, lui solo *tocca* nel senso più forte e più stretto. Tocca di più e meglio. La mano figura il proprio dell'uomo, il tatto è il proprio dell'uomo; la proposizione è la stessa. Questo potrebbe essere definito, senza troppi giochi di parole, l'(*u*)*manismo* (*humainisme*) di Biran». Tale tradizione della mano come strumento dell'intelletto e proprio dell'uomo affonda le radici in Aristotele, *De anima* B 9 421a 19-23: «il gusto è più acuto dell'olfatto, perché è una specie di *tatto*, e questo è il più acuto dei sensi dell'uomo. In effetti, mentre negli altri sensi è inferiore a molti animali, nell'acutezza del tatto di gran lunga si distingue dagli altri. *Per questo motivo è il più intelligente degli animali*» (corsivi miei). Cfr. G. Movia, “Tatto e pensiero in un passo del ‘De anima’”, in Id., *Due studi sul “De anima” di Aristotele*, Padova, Antenore, 1974, pp. 61-84.

In un riferimento ad Husserl «apparentemente preciso [...], includendo rimandi a pagine e parole in tedesco»¹⁹ – sottolinea Geoffrey Bennington nel suo articolo sulla stretta di mano – Merleau-Ponty commenta il testo husserliano nel seguente modo:

quando la mia mano destra tocca la mia mano sinistra, io la sento come una “cosa fisica”, ma nello stesso momento, se voglio, si produce un evento straordinario: ecco che anche la mano sinistra si mette a sentire la mano destra, *es wird Leib, es empfindet*. La cosa fisica si anima, – o meglio: rimane ciò che era, l'evento non l'arricchisce, ma un potere d'esplorazione viene a posarsi su di essa o ad abitarla. Pertanto, io mi tocco toccante, il mio corpo compie “una specie di riflessione”. Nel corpo, e per mezzo suo, non c'è solo rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diviene toccante, ed io sono obbligato a dire che in questo caso il tatto è diffuso nel corpo, che il corpo è “cosa senziente”, “soggetto-oggetto”.²⁰

In maniera pressoché identica Merleau-Ponty analizza il passo husserliano nel corso sulla natura del 1957; infatti, riporta Tilliette:

Se la mia mano toccante [...] è la destra, la mia mano sinistra, la mano toccata, ha il ruolo di cosa. Ma supponiamo che la mia mano sinistra si metta a sentire. Gli apporti della mano sinistra sono immediatamente distinti, c'è come uno scatto, i rapporti si invertono. Vi è dunque copertura, *Deckung*, dei due rapporti; posso rovesciarli. Come cosa fisica, la mano resta immutata. Ma io “mi tocco toccante”. Così il mio corpo realizza *eine Art von Reflexion*, un coglimento di sé da parte di sé, una specie di Cogito, di atto di soggetto.²¹

¹⁹ G. Bennington, “Handshake”, *Derrida Today*, 1, 2, 2008, p. 171. Le analisi di Bennington proseguono quelle sviluppate da Derrida in *Toccare. Jean-Luc Nancy*. In proposito si veda anche J. Hillis Miller, *For Derrida*, New York, Fordham University Press, 2009, pp. 245-305.

²⁰ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 219. Di conseguenza, la corporeità vivente diviene l'elemento fondamentale per ripensare il rapporto soggetto-oggetto, d'altronde è solo grazie all'intermediazione materiale del corpo, in cui la coscienza si radica, che essa può orientarsi ed avere un mondo al di fuori di sé. Esprimendosi anch'egli sullo statuto della corporeità e della sensibilità in Husserl, Lévinas ha scritto che «l'ambiguità tra passività e attività nella descrizione della sensibilità delinea *quel nuovo tipo di coscienza che si chiamerà corpo-proprio, corpo-soggetto*» (E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 136).

²¹ X. Tilliette (a cura di), “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., pp. 20-21. A tal proposito è interessante quanto riporta Tilliette in nota, ossia l'espressione «una specie di “riflessione”» compare nella traduzione francese delle Meditazioni cartesiane (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris, 1931, p. 81), ma non compare nel testo tedesco, o meglio, scrive Tilliette «è stata soppressa» (cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 128) e non compare nemmeno nell'apparato critico; a suo avviso ciò potrebbe essere dovuto alla distanza rispetto alla nozione classica di riflessione. Tuttavia, egli nota, in *Idee II*, compare in due circostanze la formula: *Reflexion in der Einfühlung* (cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, pp. 5 n., 185) [X. Tilliette, in “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., pp. 20-21 n. 27].

Eppure, il soggetto che compie una sorta di riflessione tattile su se stesso, cogliendosi in quanto individuo è «un grande frammento di estensione che è intimo a se stesso»²²; dunque nel medesimo gesto si produce un rapporto di compresenza che mette in discussione l'origine spirituale e l'intimità stessa della soggettività.

La metafora tattile diviene dunque figura per pensare altrimenti il rapporto all'altro, sia esso un corpo animato o un mero corpo esteso (*Körper*), mera cosa. Grazie ad essa, ed alla reversibilità cui dà luogo, il sensibile è ripreso nel pensiero, istituendo – o per meglio dire proseguendo una tradizione, quella che ha posto in diretta relazione la tattilità all'intelletto – una relazione che Merleau-Ponty non interpreta nel senso di un'appropriazione o di un superamento della sensibilità, ma come una necessaria quanto inevitabile «riabilitazione ontologica del sensibile»²³. A partire dalla corporeità auto-toccentesì, una mera porzione del visibile assume il ruolo di cerniera dello spazio, consentendo a questo stesso visibile di conoscersi dall'interno. Dal punto di vista di Merleau-Ponty, quindi, lo spazio si conosce attraverso il corpo, infrangendo in tal modo il limite ideale tra un corpo oggettuale e un corpo soggettivo; in particolare, è l'esperienza del toccarsi toccante che rende impossibile la distinzione tra una parte puramente corporea e una pura coscienza nel corpo: essi sono vissuti in una confusione originaria.

Allo stesso modo anche noesi e noema si confondono, al punto tale da sottrarre la cosa ad uno statuto assolutamente definito; essa viene dunque inglobata nel corpo, incarnata e assimilata poiché presa in una correlazione fungente nella quale Merleau-Ponty riscontra la cancellazione dei confini tra l'attività e la passività, e, pertanto, il manifestarsi di una originaria quanto irrisolvibile ambiguità. In effetti, il prodotto dell'auto-affezione tattile, e della relazione tattile al mondo, è dunque una certa ambiguità, come afferma lo stesso Merleau-Ponty:

Ormai si può dire alla lettera che lo spazio conosce se stesso attraverso il mio corpo. Se *nel mio corpo la distinzione fra l'oggetto e il soggetto è confusa* (e senza dubbio quella della noesi e del noema), essa *lo è anche nella cosa*, che è il polo delle operazioni del mio corpo, il termine in cui finisce la sua esplorazione, e che quindi è presa nello stesso tessuto intenzionale del corpo.²⁴

Negli stessi termini si pone la riflessione merleau-pontiana sul concetto di natura in Husserl, come mostrato da Xavier Tilliette, il quale, anticipando l'edizione francese dei

²² Ivi, p. 21.

²³ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 220.

²⁴ Ibidem (corsivo mio).

corsi dedicati da Merleau-Ponty dedicati alla idea di “Natura”, pubblica la trascrizione degli appunti presi a due lezioni del corso tenuto da Merleau-Ponty nel 1957²⁵.

L'elemento di interesse di queste lezioni, secondo Tilliette – e la credibilità di tale ipotesi emerge chiaramente dal testo stesso – è rappresentato dal forte nesso con le argomentazioni presentate in “Il filosofo e la sua ombra”. Tilliette nota quanto segue:

Il testo stesso costituisc[a] una specie di abbozzo dell'articolo intitolato *Le philosophe et son ombre* pubblicato nel volume commemorativo *Edmund Husserl*, del 1959, articolo raccolto in *Segni. Il parallelismo tra i due testi è evidente, la corrispondenza a volte addirittura letterale*; la concorde testimonianza che essi ci forniscono sembra confermare il carattere obliquo del rapporto Husserl–Merleau-Ponty, quale è definito da una nota di lavoro del novembre 1960, l'ultima dove troviamo menzionato il filosofo di Friburgo.²⁶

Egli qui si riferisce ad una nota di lavoro di *Il visibile e l'invisibile* in cui Merleau-Ponty afferma quanto segue:

In *Ideen II*, Husserl, “dipanare” “sbrogliare” ciò che è intricato. L'idea del chiasma e dell'*Ineinander* è viceversa l'idea resa inintelligibile da ogni analisi che *dipana* – Ciò legato al senso della *domanda* che non consiste nel richiedere una risposta all'indicativo.²⁷

3. Il divenir carne del corpo: sugli effetti della traduzione di “*Leib*” con “*chair*”

Entrambe le descrizioni della reversibilità tattile compiute da Merleau-Ponty, nel 1957 e nel 1959, affondano in effetti le radici in *Idee II*, o meglio si sviluppano riprendendo e modificando temi e problemi espressamente presenti in Husserl. Tuttavia,

²⁵ Si veda in proposito X. Tilliette (a cura di), “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., pp. 13-36 (in particolare pp. 14-15). Le annotazioni riguardano le lezioni del 14 e del 25 Marzo 1957 e si posizionano precisamente nel mezzo del corso merleau-pontiano, ossia seguono la disamina storica delle filosofie della natura a partire da Descartes e di alcune teorie scientifiche contemporanee – soprattutto scritti che si pongono in maniera autocritica verso la scienza indagandone il mutamento dei presupposti ontologici –, in particolare Whitehead e Ruyer. Le lezioni successive avrebbero dovuto annunciare la costruzione di una rinnovata filosofia dell'essere e della natura.

²⁶ Ivi, p. 15 (corsivo mio). A ciò va aggiunto senza dubbio il nesso tracciato dallo stesso Merleau-Ponty tra “Il filosofo e la sua ombra” e l'opera incompiuta *Il visibile e l'invisibile*. Egli descrive in particolare quest'ultima opera come il «prolungamento» di quel saggio, conferendo così ad esso un ruolo centrale nella traiettoria teoretica da lui tracciata (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183).

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 279.

questa ripresa non è indenne da sottili e al tempo stesso fondamentali slittamenti di senso, come mostrato da Jacques Derrida in *Toccare: Jean-Luc Nancy*²⁸. La riflessività del toccante-toccato, funzionale in Husserl alla costituzione del corpo proprio e alla descrizione dell'esperienza del corpo proprio altrui, viene infatti ripresa da Merleau-Ponty e trasformata, dando luogo a quelle che Derrida definisce «conseguenze paradossali e tipiche»²⁹.

La natura di tale mutamento di senso è radicata nella necessità di tradurre in francese la terminologia tedesca adoperata da Husserl per indicare il corpo e definirne le molteplici manifestazioni. In particolare, si ritiene che la traduzione francese del termine tedesco “*Leib*” con “*chair*” abbia prodotto la riappropriazione assolutizzante della materialità del corpo nella generalità carnale, che, pensando questa dimensione originaria come matrice ambigua e con-fusionale di empirico ed ideale, avrebbe condotto alla smaterializzazione dei corpi e all'incorporazione del senso. Inoltre, si ritiene che in tale slittamento semantico sia possibile rintracciare la distanza che separa la fenomenologia dei corpi, intesi come *Leib* e *Körper*, dall'ontologia monista di una carne originariamente indifferenziata.

La nozione merleau-pontiana di carne avrebbe reso possibile la traducibilità del corpo vivo in corpo carnale, come si evince dall'opera di Didier Franck, il quale inaugura una traduzione sistematica in lingua francese del corpo vivo husserliano come carne³⁰. Egli descrive la carne sulla base dell'auto-afezione tattile, laddove commenta le pagine husserliane del secondo libro delle *Idee* dedicate al tatto per dedurne che «la carne è auto-afezione pura»³¹. Inoltre, anche il rapporto intersoggettivo assume i contorni di una relazione carnale, che per quanto Franck definisca come etero-afezione, permane

²⁸ Cfr. J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 246-250.

²⁹ Ivi, p. 240.

³⁰ Cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995. Nelle osservazioni circa la traduzione di alcuni termini chiave della fenomenologia husserliana, Depraz affronta anche il tema della traducibilità di “*Leib*” in francese; in linea con la traduzione operata da Franck, Depraz rende “*Leib*” con “*chair*”, sostenendo la propria scelta nel modo seguente: «*Leib* racchiude un apparire vivente e vissuto, principio merleau-pontiano della quasi-riflessività carnale che comanda il senso riflessivo e persino trascendentale del *Leib*. *Körper* possiede una struttura quasi-fisica, *Leib* si flette in un flusso: queste due ragioni – trascendentalità, fluire – hanno guidato la scelta di “*chair*”, e dei suoi derivati “carnale” (*leiblich*), “incarnazione” (*Verleiblichung*) e “carnalità” (*Leiblichkeit*). Questi quasi-neologismi sono il prezzo da pagare per una *dinstinctio* phaenomenologica, di una partizione rigorosa (che è passaggio) tra naturale e trascendentale» (ivi, p. 345; traduzione mia). Cfr. Id., “La traduction de Leib: une crux phaenomenologica”, *Études phénoménologiques*, 26, 1997, pp. 91-109; E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, in particolare il cap. “La ‘chair’ chez Merleau-Ponty: une traduction chez Husserl?”, pp. 148-158.

³¹ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 97 (traduzione mia).

all'interno di una comune generalità indivisa di io e altro, della medesima stoffa del mondo. Egli argomenta come segue il privilegio tattile nella relazione carnale:

Così la relazione carnale, il riferirsi di una carne all'altra, essa è *originariamente* con-tatto. [...] Il contatto di sé a sé in quanto contatto di sé all'altro (auto-affezione pura come etero-affezione pura) è contatto di una carne all'altra. [...] Ogni carne si costituisce nel contatto all'altra, ossia, la carne è essenzialmente *con-tingente*.³²

Nel passo citato si assiste al moltiplicarsi dei contatti e alla definizione del rapporto intersoggettivo come eminentemente tattile. Franck muove verso una considerazione della carne che non sia limitata esclusivamente e in prima istanza al proprio e al proprio corpo; per tale ragione, egli giudica erronea la traduzione di "*Leib*" con il francese "*corps propre*", asserendo che la linea di demarcazione non sarebbe da tracciare tra un corpo proprio e un corpo improprio, bensì, tra il "*Leib*" e i corpi in generale. Egli argomenta il proprio giudizio commentando le *Meditazioni cartesiane*; nello specifico il passo in cui Husserl indica che «tra i corpi [...] colti in modo appartenitivo [*eigenheitlich*] io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*]»³³. In un confronto con la distinzione husserliana, Franck dichiara quanto segue:

Questo testo mostra nettamente l'assurdità di tradurre, come accade sovente e per motivi differenti e divergenti, *Leib* mediante "corpo proprio". Nella sfera del proprio, tutti i corpi sono corpi propri e la differenza non è tra due tipi di corpo, ma fra i corpi in generale e il "*Leib*".³⁴

³² Ivi, p. 168 (traduzione mia).

³³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 119.

³⁴ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 94, n. 12 (traduzione mia). Laddove si occupa della sfera propria o del proprio, Franck si riferisce al § 44 delle *Meditazioni cartesiane* e all'utilizzo husserliano del termine *Eigenheit*; cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, "Husserliana I", den Haag, Nijhoff, 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 116-121. Per quanto riguarda la posizione assunta da Franck nei confronti della traducibilità del *Leib* husserliano in termini carnali, cfr. M. Carbone, "Carne. Per la storia di un fraintendimento", cit., pp. 16-23. In linea con Franck si pone anche Marc Richir, il quale, circa il ruolo costitutivo che il tatto assume nei confronti della carne, sottolinea l'equivalenza tra essa e il corpo vivo husserliano – laddove scrive di «questo contatto enigmatico che è carne, *Leib*, corpo vivente o di carne» (M. Richir, "Le sensible dans le rêve", in R. Barbaras (a cura di), M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl - suivies de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, a cura di R. Barbaras, F. Robert, Paris, P.U.F., 1998, pp. 239-254; traduzione mia). Dall'altro lato invece vi sono coloro i quali si oppongono alla traducibilità carnale del corpo vivo, sostenendo che la nozione di carne implichi dei significati assolutamente estranei al corpo fenomenologico. Tra coloro i quali sollevano i maggiori dubbi a riguardo vi è Emmanuel de Saint Aubert, il quale rifacendosi a Lavigne – traduttore francese del testo husserliano *Ding und Raum* – individua nel concetto di carne dei significati eterogenei rispetto al corpo vivo. La carne infatti, secondo Lavigne, rimanderebbe ad un contesto teologico, oltre che

Franck propone pertanto la traducibilità di “*Leib*” con “carne”, riprendendone la caratterizzazione merleau-pontiana, e riscontrando nella carnalità il tratto peculiare del corpo umano e della relazione intersoggettiva. La differenza passerebbe così tra i corpi e la carne. La traduzione proposta da Franck ha trovato una forte eco nell’ambito della fenomenologia francese, tuttavia essa carica la corporeità vivente, il *Leib*, di significazioni che Husserl non vi avrebbe posto. Se da un lato Husserl ha cercato di operare delle distinzioni sempre più precise tra gli aspetti differenti della corporeità e la loro differente manifestatività, dall’altro la traduzione di Franck, nella scia della filosofia merleau-pontiana, arresterebbe questo gioco di rifrazione tra differenti definizioni del corpo per orientarsi verso una ricomprensione violenta del corpo cosale e dei corpi altrui in un essere carnale immediatamente sensibile-senziente, ossia in una intercorporeità che testimonierebbe la continuità e l’omogeneità tra il corpo materiale e il corpo vivo, e tra gli stessi corpi vivi. Essi si troverebbero confusi nella medesima matrice carnale. In tal senso andrebbe letta la nota succitata da *Il visibile e l’invisibile*, nella quale Merleau-Ponty indica che per comprendere il senso del rapporto chiasmatico tra sensibile e senziente non si dovrebbe operare per distinzioni, nel tentativo di chiarire e dipanare l’intreccio originario in cui essi sono stretti. Tale tentativo di risoluzione non consentirebbe, dal suo punto di vista, di accedere al rapporto immediato e percettivo al mondo.

Inoltre, occorre sottolineare che le medesime problematiche si rintracciano anche nella conseguente traduzione di *leibhaft* con termini afferenti alla sfera del carnale; dal momento che in Husserl viene ad assumere un significato inerente l’accesso intuitivo che si ha nei confronti di un oggetto esterno al *Leib* e non appartenente necessariamente all’orizzonte dei viventi. Comunemente il termine “*leibhaft*” è tradotto in italiano con locuzioni quali “in persona” o “in carne e ossa”, escludendo la letteralità del senso a cui lo stesso Husserl non si è mai affidato; giacché egli non avrebbe mai utilizzato la catena semantica che comprende i termini “*leibhaft*”, “*leibhaftig*”, “*Leibhaftigkeit*” per estendere il carattere di corporeità vivente alle cose del mondo in generale; piuttosto appunto essi si riferiscono all’apparire di un’ipseità all’intuizione presente.

Risultando contraria a quanto espresso da Husserl, la traduzione di *Leib* con *chair* sarebbe fortemente interpretativa e porterebbe con sé il pericolo di vivificare il mondo

al desiderio e alla «massa indifferenziata e bruta dei tessuti viventi messi a nudo; la “carne”, è l’organismo meno l’organizzazione» (J.-F. Lavigne in E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, den Haag, Nijhoff, 1973; tr. fr. di J.-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, P.U.F., 1989, p. 449 ; traduzione mia).

intero, che è poi quanto accade a Merleau-Ponty: la teorizzazione di una carne del mondo³⁵. Appare difficile ricondurre tutto, anche ciò che non è direttamente riconducibile al *Leib*, al sentirsi, al contatto con sé. Lo spostamento della lettera husserliana risulta quindi funzionare solo all'interno del progetto di Merleau-Ponty, specialmente per quel che riguarda *Segni* ed *Il visibile e l'invisibile*. Gli slittamenti semantici presenti in questi lavori permettono infatti alla scrittura di Merleau-Ponty di svincolarsi dal rigore husserliano, affidandosi alla figurazione, per approdare ad un'ontologia del sensibile. Il linguaggio fortemente metaforico attraverso cui si esprime Merleau-Ponty avrebbe trovato difficilmente il sostegno di Husserl, che probabilmente non si sarebbe espresso nei termini di una necessaria riabilitazione ontologica del sensibile.

Per quanto la traduzione del termine "*Leib*" resti problematica, tanto da suscitare scetticismo in Derrida circa un'equivalente soddisfacente in francese e non solo, la consolidata traduzione con "*chair*" risulta decisamente fuorviante per la comprensione del discorso husserliano. Si corre il rischio di cancellare il corpo là dove c'è, ovvero nella corporeità del vivente umano e non, aggiungendo allo stesso tempo corporeità a cose che non necessariamente sono dotate di corpo vivo. Il risultato della carnalizzazione del mondo porterebbe ad interiorizzare, vitalizzare e spiritualizzare l'esistente nella sua complessità.

In modo repentino, infatti, Merleau-Ponty trasforma il senso del «principio dei principi» intuizionista – presentato da Husserl in *Idee I* – trasformando l'intuizione in carne ed ossa (*leibhaft*) da espressione figurata ad espressione letterale³⁶. Già due anni prima, riporta Tilliette, Merleau-Ponty si era espresso come segue: «Gli oggetti costitutivi originari si danno a noi *leibhaft*», anche la coscienza nell'intuizione coglie il carattere insuperabile del percepito; per tale motivo l'intuizione risulta «impastata», «sprofondata»

³⁵ Per quanto riguarda la caratterizzazione della carne del mondo e la traducibilità di *Leib* e *chair*, occorre rilevare che Waldenfels traduce in tedesco "*chair*" con "*Leib*", e "*chair du monde*" con "*Leib der Welt*". Inoltre egli afferma che la carne del mondo non sarebbe che la «radicalizzazione della presenza "in carne e ossa" [*leibhaftigen*], che Husserl attribuisce alle cose nella percezione» (cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 200).

³⁶ Tale è la definizione fornita da Husserl stesso del principio metodologico cui l'indagine fenomenologica deve attenersi: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione" (per così dire in carne e ossa [*leibhaft*]) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. È chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto dalle sue datità originarie. Dunque, come dicemmo all'inizio di questo capitolo, ogni affermazione che si limiti a esprimere tali datità, esplicandole con significati loro conformi, costituisce effettivamente un cominciamento assoluto chiamato a servire da fondazione nel senso autentico della parola, un *principium*» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, pp. 52-53).

nel percepito³⁷. Dunque d'ora in avanti, avverte Merleau-Ponty, l'espressione *leibhaft* «va presa alla lettera»³⁸, aprendo al pensiero del corpo e della cosa come esseri incarnati. Ma non solo, si può dire che il sensibile in generale sia un sensibile carnale, un genere di essere di tipo differente che permetterebbe di ritrovare nell'esperienza sensibile il fondamento costitutivo per la conoscenza in generale³⁹.

Un essere la cui percezione dà luogo la reversibilità carnale, descritta come segue da Merleau-Ponty: «la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l'esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita»⁴⁰. Il pensiero si origina dunque nella fattualità del sentire, nell'incontro con un ente singolare incarnato che catalizza l'attenzione o i sensi annunciando una serie di percezioni possibili, presenti ma non attualmente visibili nella cosa, presenti «nei [suoi] lati nascosti»⁴¹.

La connessione che tiene insieme le differenti percezioni della cosa, i movimenti verso di essa, e i differenti aspetti tramite cui essa si offre, così come il legame che tiene insieme i movimenti alle manifestazioni della cosa, non sono connessioni operate da un soggetto spirituale, né sono pure connessioni dell'*ob-jectum*; esse sono piuttosto possibili grazie all'intenzionalità fungente. Si tratta di un rapporto di «transizione che io effettuo come soggetto carnale da una fase del movimento a un'altra, sempre possibile per me, per principio, poiché io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo»⁴². In effetti nella sfera pre-tetica dell'esperienza la prima intenzionalità che si riscontra appartiene al corpo vivo soggettivo (*Subjekt-leib*) - organo dell'«Io posso» – in quanto orizzonte delle sue possibilità motorie e delle relative eventuali deformazioni.

³⁷ X. Tilliette (a cura di), "Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)", cit., p. 18.

³⁸ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 220.

³⁹ Tale progetto non sembra distante da quello husserliano e dall'idea di un mondo-della-vita inteso come orizzonte della vita scientifica e pre-scientifica; tuttavia ciò che emerge dalle analisi dei testi in cui Husserl presenta questa nozione non rimanda ad un piano ontologico, bensì, come afferma Rodolphe Gasché, al mondo «nel suo essere costituito dalle strutture trascendentali dell'esperienza. La *vita* nel "mondo-della-vita" si riferisce alla trama più stretta degli atti soggettivi e intersoggettivi della nostra esperienza del mondo ed è quindi "vita" in un senso trascendentale. Cerchiamo di non perdere di vista queste avvertenze mentre tentiamo, passando alle spesso disorientanti o fraintendibili descrizioni del mondo-della-vita fornite da Husserl, di descrivere a grandi linee in che cosa esso consista» (R. Gasché, *Europa. Il compito infinito*, ed. it. a cura di F. Vitale, R. Frauenfelder, Roma, Lithos, 2013, p. 112). Gasché inoltre ritiene evidente che la direzione presa da Husserl non conduce alla formulazione di un'ontologia del mondo-della-vita, specialmente se si tiene conto del § 51 di *La crisi*; cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 109 n. 72.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 220.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

Tutti questi fili intenzionali, presenti in forma latente nell'esperienza primordiale, si dipanano dall'«Io posso», in quanto coscienza percettiva, che struttura il campo delle apparenze organizzando in modo pre-riflessivo le sintesi di transizione (*Übergangssynthesis*). Quindi, il corpo come coscienza percettiva ingloba ciò che si manifesta nel campo fenomenico, al punto che «ogni percezione è un momento dell'unità carnale del mio corpo, la cosa è una specie di unità carnale, incastrata nel funzionamento totale del mio corpo, attraverso certi movimenti, certe sinestesi»⁴³.

Ciò avviene perché ogni esperienza del mondo è mediata da questo corpo vivo, dal *Leib*, o da questa carne di cui parla Merleau-Ponty⁴⁴. Esso è infatti il “qui assoluto”, ossia il nucleo intorno a cui si dispiega l’oggettivazione dello spazio. Nel commentare le *Idee II* e la costituzione della corporeità vivente, Merleau-Ponty si trova dinanzi un soggetto che ha nel corpo il punto zero dell’orientazione, ovvero l’unica forma capace di ordinare la spazialità e unico centro possibile – dal momento che ogni altro punto situato al di fuori del corpo sarebbe percepito dal soggetto come estraneo. Il corpo è il *qui* originario, conosciuto dalla psiche in modo diverso dagli altri oggetti nello spazio, perché essa lo abita: «L’anima – scrive Merleau-Ponty – pensa secondo il corpo, non secondo se stessa»⁴⁵. Per questo lo spazio è vissuto dall’interno e il soggetto è dunque inglobato in esso. Lo stesso accade nei confronti del mondo, che si estende tutto intorno al soggetto, non di fronte ad esso come una scena. La Terra infatti è un oggetto particolare, poiché non rientra nell’ordine degli oggetti corporei in quanto costituisce il suolo originario di ogni possibile esperienza.

Tuttavia, Merleau-Ponty ritiene non sia possibile allontanarsi e prendere le distanze né dalla Terra come suolo né dal corpo carnale. Il percipiente non avrebbe la possibilità di scivolare fuori dall’ambito della percezione ed è questo che lo differenzia da ogni altro oggetto esistente. Infatti, il *Leib* – si utilizza qui una terminologia husserliana perché sono queste argomentazioni husserliane che sorreggono implicitamente la concettualità che Merleau-Ponty ritrova nelle pagine di *Idee II* che commenta – costituisce lo spazio muovendosi in esso con una coscienza percettiva che gli inerisce e

⁴³ X. Tilliette (a cura di), “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., p. 19.

⁴⁴ Tale tema della carnalità e dell’ambiguità tra senziente e sensibile riprende e sviluppa le argomentazioni già presentate da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, come rileva Lefort; cfr. C. Lefort, “L’idée d’être brut et d’esprit sauvage”, in Id., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 34-38. In particolare egli afferma che «quanto insegna *Segni* con assoluta convinzione, attraverso i suoi studi diversificati, la *Fenomenologia della percezione* l’annunciava» (ivi, p. 34; traduzione mia).

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, cit., p. 38.

che non ha possibilità di allontanarsi da esso. Non potendo allontanare l'origine percettiva (della visione, ad esempio) dal corpo, il riferirsi dell'io al mondo avviene sempre secondo la stessa prospettiva ed in modo incompiuto. In effetti, il corpo non si offre al soggetto prospetticamente, come gli altri oggetti, non si lascia oggettivare, né percorrere da tutti i lati. Esso sembrerebbe conservare una trascendenza radicale nella percezione solipsistica, eppure si vedrà che nel contesto della percezione intersoggettiva, ossia la dimensione originaria dell'esperienza, tale trascendenza è riassorbita nella carnalità generale. Nel caso della percezione visiva il polo relazionale opposto all'oggetto è il trascendentale della visibilità, ovvero l'invisto, che, scrive Husserl, «è da qualche parte nella testa, nell'occhio o dietro l'occhio. Poiché esso non cade nella sfera della presentazione e della presentabilità»⁴⁶. Il qui assoluto ed il *Leib* sono estranei alla spazialità obiettiva, proprio in quanto condizione di possibilità della spazializzazione in generale. Essi sono come l'occhio che non può vedersi vedente: non si fenomenizzano; Husserl continua a sostenerlo sino nei suoi ultimi scritti⁴⁷.

4. L'estensione dell'auto-affezione tattile all'intersoggettività carnale

A questo punto della costituzione non si ha la conferma che le cose viste o toccate siano visibili o tangibili, in via di principio, anche per gli altri. Dunque, occorre affrontare il tema dell'intersoggettività, giacché solo un'esperienza intersoggettiva sembra garantire la piena manifestazione delle cose e dei corpi carnali; «pertanto, l'in sé apparirà solamente dopo la costituzione dell'altro»⁴⁸. La costituzione dell'altro è stata tuttavia preparata dall'esperienza del proprio corpo, che rende possibile la costituzione altrui a partire dalla sfera della tattilità. Infatti, secondo Merleau-Ponty, l'esperienza auto-affettiva del contatto tra le proprie mani funge da esperienza analogica per descrivere la percezione dell'altro. È in una semplice negazione che l'ambito della reversibilità tattile si estende dalla sfera

⁴⁶ E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, cit., p. 276. Husserl afferma che un oggetto «ha il suo secondo punto di relazione in me, colui che percepisce, il cui corpo è co-incluso nel mondo. Più precisamente, tale punto di relazione non è il corpo nella sua interezza, bensì è posto nella parte non vista di esso, è in una qualche parte della testa, nell'occhio o dietro l'occhio. Poiché esso non cade nella sfera della presentazione e della presentabilità, non vi cade neanche l'allontanamento in quanto distanza tra l'oggetto e questo punto di relazione corporeo» (ibidem).

⁴⁷ Cfr. E. Husserl, "Notizen zur Raumkonstitution", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 1, 1940, p. 25.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 221.

solipsistica alla relazione intersoggettiva. Merleau-Ponty descrive questo passaggio cruciale come segue:

La mia mano destra assisteva all'avvento del tatto attivo nella mia mano sinistra: *non diversamente* [*ce n'est pas autrement*] si anima davanti a me il corpo altrui, *quando stringo la mano di un altro uomo o quando soltanto la guardo*. Apprendendo che il mio corpo è "cosa senziente", che è eccitabile (*reizbar*) – il mio corpo, e non solo la mia "coscienza" –, mi sono preparato a comprendere che esistono altri *animalia* e possibilmente altri uomini. Si deve pur riconoscere che in ciò non c'è né comparazione, né analogia, né proiezione o "introiezione".⁴⁹

Grazie alla comprensione del proprio essere sensibile, dell'eccitabilità del proprio corpo (*reizbar*) ci si apre all'eventualità che esistano anche altri esseri senzienti. Ma la comprensione di cui parla Merleau-Ponty è innanzitutto una comprensione corporea, pre-categoriale, e per questo estranea ad ogni forma di ragionamento analogico, di introiezione o comparazione. Egli traccia pertanto una relazione all'altro che muove in direzione opposta a quanto sostenuto da Husserl nel secondo libro delle *Idee*, poiché nella definizione del rapporto a corpi vivi estranei, Husserl ritiene imprescindibile il ricorso ad un'istanza analogica. In effetti egli stabilisce un rapporto al proprio corpo vivo senza introiezione, distinguendo pertanto da un lato il darsi in presenza originaria di un oggetto realmente presente, il quale dà luogo ad un vissuto di percezione originaria, presenza piena e immediata del percepito, dall'altro lato invece il darsi in appresenza, in una compresenza presentificata, che sarebbe già modificazione del modo di darsi originario.

In effetti, dal testo husserliano si evince quanto segue:

Le realtà che non possono darsi in una presenza originaria per molti soggetti sono gli *esseri animali*: essi infatti comportano una soggettività. Essi sono oggettività peculiari, che hanno una datità originaria tale che presuppone le presenze originarie, mentre esse stesse non possono darsi

⁴⁹ Ibidem (corsivi miei, ad eccezione di "animalia"). Occorre sottolineare questo "non diversamente", nella scia di quanto espresso da Derrida in Id., *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 241: «Nel momento stesso in cui Merleau-Ponty dichiara di commentare Husserl o di ispirarsi a lui, prende letteralmente in contropiede, per non dire in controsenso il testo di Husserl che, anche per questa ragione, abbiamo già voluto situare. La pagina data come riferimento dice chiaramente che io *non posso mai* aver accesso al corpo (*Leib*) dell'altro *se non* in modo indiretto, per appresenziazione, per comparazione, analogia, proiezione, introiezione. Un motivo, questo, al quale Husserl rimarrà particolarmente e accanitamente fedele. E quando dice "senza introiezione", di fatto non è per significare il nostro accesso al corpo vivente altrui, ma l'accesso che l'altro, come me, ha al suo proprio corpo ("senza introiezione"). [...] Mai Husserl avrebbe sottoscritto questo "non diversamente" ("*Non diversamente* si anima davanti a me il corpo altrui, quando stringo la mano di un altro uomo o quando soltanto la guardo") che assimila il toccante-toccato del mio proprio corpo o delle mie due mani con il contatto della mano dell'altro».

secondo questo genere di presenza. Gli uomini come elementi del mondo esterno sono originariamente dati, in quanto siano appresi come un'unità di corpo vivo e di psiche: *io esperisco i corpi vivi* che mi stanno di fronte *nella loro presenza originaria, come* le altre cose, *esperisco invece l'interiorità dello psichico attraverso l'appresenza*.⁵⁰

Merleau-Ponty invece cancella il carattere analogico della percezione altrui, derivando la comprensione dell'esistenza dell'altro come essere senziente da un'evidenza eminentemente corporea; evidenza che si realizza nel contatto tra la propria mano e la mano altrui. Infatti, a suo dire, «stringendo la mano dell'altro uomo, io ho l'evidenza del suo esserci», in un processo che ribalta le rispettive posizioni⁵¹.

Pertanto, Merleau-Ponty mostra che «l'*Einfühlung*, l'intervento di altri soggetti percipienti, è un'esperienza decisiva»; essa è per Husserl, secondo il resoconto che Tilliette dà delle lezioni merleau-pontiane – ed in accordo con quanto sostenuto da Merleau-Ponty stesso nel passo da “Il filosofo e la sua ombra” appena citato – «la replica pura e semplice della coscienza che ho del mio corpo»⁵². Il legame singolare all'altro avviene attraverso il corpo, ancora una volta nell'esperienza tattile, ovvero «quando stringo la mano dell'altro»⁵³. In questa esperienza si ha dapprima ed immediatamente l'esperienza della corporeità e carnalità dell'altro, per cogliere secondariamente l'altro come altro io e come spirito. Essi dunque si colgono come appartenenti al medesimo mondo e per questo, aggiunge Tilliette, «nella *Einfühlung* sperimento un soggetto che sono io e che non sono io»⁵⁴. Ecco dunque che la mano dell'altro lo rende presente in quanto essere animato «perché essa si sostituisce alla mia mano sinistra, perché il mio corpo si annette il corpo dell'altro in quella “specie di riflessione” di cui è paradossalmente la sede»⁵⁵.

⁵⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, pp. 165-166. Husserl descrive tale duplicità anche attraverso un ricorso al tatto; egli asserisce infatti poco oltre nel testo: «anche quando si palpa un oggetto, la posizione della mia mano e delle mie dita comporta sempre un aspetto tattile dell'oggetto e, d'altra parte, una sensazione tattile nel dito, ecc., oltre che, da un punto di vista visivo, una certa immagine della mia mano che palpa e dei suoi movimenti tattili. Tutto ciò mi si dà nella compresenza e quindi va insieme, per poi trapassare nell'entropatia: la mano dell'altro che tocca qualche cosa, e che io vedo, mi *appresenta* la prospettiva [*Ansicht*] solipsistica di questa mano e tutto ciò che le deve inerire nella *compresenza presentificata*. Ma la manifestazione dell'uomo estraneo comporta anche, a parte ciò che abbiamo citato, l'interiorità dei suoi atti psichici. L'inizio è *anche qui* una *compresenza trasposta*: il corpo vivo visto *comporta* una vita psichica quanto il mio» (ivi, pp. 167-168; corsivi miei, ad eccezione di “comporta”).

⁵¹ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 221.

⁵² X. Tilliette (a cura di), “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., p. 23.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ivi, p. 24.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 221.

Il commento merleau-pontiano opera una torsione al testo delle *Idee II*, dal momento che Husserl subordina la comprensibilità dell'esistenza dell'altro, in primo luogo come altro corpo proprio (*Fremdleib*) ad un atto di appresentazione analogica, e dunque di presentazione indiretta. Per cui, l'esistenza degli altri non si darebbe in Husserl che tramite analogia, introiezione o proiezione, infatti egli afferma che «li apprendo come corpi vivi, cioè io attribuisco loro per via entropatica (*Einfühlung*) un soggetto egologico con tutto ciò che gli inerisce»⁵⁶. Contrariamente a quanto avviene nell'esperirsi come una coscienza dotata di corpo, dal momento che il rapporto auto-tattile produce un riconoscimento immediatamente presente, di conseguenza «ohne Introjektion»⁵⁷. Dunque, per Husserl il toccarsi toccante di un corpo proprio non è in nessun modo trasponibile a quanto avviene nel contatto con l'altro, nella stretta di mano. Per Merleau-Ponty, invece, la comprensione dell'altro come essere corporeo vivente, come alter ego corporeo se così si può dire, si ottiene in modo assolutamente non analogico o proiettivo. In effetti, da “Il filosofo e la sua ombra” emerge che il rapporto che le proprie mani hanno tra loro si estende anche al contatto con le mani dell'altro, poiché il contatto con la mano altrui dà luogo alla medesima “riflessione” percettiva o pre-riflessione.

Dal punto di vista merleau-pontiano, abbandonata dunque l'appresentazione analogica – operazione che in quanto tale rimanda ad un intervento della coscienza, cosa che Merleau-Ponty nega avvenga nell'esperienza originaria di sé e dell'altro –, si esperisce che:

Le mie due mani sono “compresenti” o “coesistono” in quanto sono le mani di un sol corpo: l'altro appare *per estensione* di questa compresenza, lui e io siamo come *gli organi di un'unica intercorporeità*.⁵⁸

⁵⁶ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 166.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 236, n. 21. Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, p. 168. Cfr. J. Derrida, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, cit., p. 242: «“Senza introiezione”: queste parole non descrivono il mio rapporto con la “corporeità carnale” (*Leiblichkeit*) dell'altro. Questa, Husserl lo dice sempre senza ambiguità, mi è presente soltanto indirettamente e per “introiezione” analogica: appresentata, come dice il testo. Ma quello che mi viene consegnato da questa appresentazione è un altro uomo del quale, nel suo fenomeno, si dice che egli, *da parte sua, che non sarà mai la mia*, ha con il proprio corpo un rapporto originario e “senza introiezione”, cioè quello che io ho con il mio, non avrò mai con il suo. Ecco dove troviamo l'analogia appresentativa tra i due *qui*. Husserl non aveva smesso di insistere, non fosse altro che nelle due pagine precedenti, sull'appresentazione indiretta e anche sul fatto che la mano dell'altro, quale la vedo nell'atto di toccare, “appresenta per me l'aspetto solipsistico di questa mano. (Bisogna precisare che, senza questo abisso insormontabile, non ci sarebbe né stretta di mano, né schiaffo né carezza, né in generale esperienza del corpo dell'altro come tale)».

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 221 (corsivo mio).

Merleau-Ponty estende dunque l'auto-afezione caratterizzante il toccarsi-toccante al contatto con il corpo altrui e con la mano dell'altro in particolare. Il modo in cui le due mani sono compresenti può estendersi alle mani altrui, come se appunto non vi fosse un limite tra i corpi, come se essi fossero tutti parte del medesimo e unico essere intercorporeo⁵⁹.

Pur richiamandosi ad Husserl, dunque, Merleau-Ponty ammette la primarietà del rapporto estetico all'altro, di cui si esperisce il carattere di essere senziente, ovvero la sua *Empfindbarkeit*, nell'immediatezza del contatto presente. Successivamente questo altro sensibile può essere riconosciuto come altro uomo e come altro pensiero. Commentando le pagine di *Idee II*, Merleau-Ponty si imbatte nella tesi husserliana secondo cui l'insorgere nell'altro uomo percepito di un pensiero sarebbe un fatto di natura (*Naturfaktum*) che troverebbe fondamento nel corpo altrui e nelle sue espressioni corporee. L'argomentazione husserliana che funge da sfondo all'esperienza dell'altro delineata da Merleau-Ponty ha senza dubbio dei punti in comune con essa, tuttavia sussiste ancora lo scarto appena menzionato, ossia la mediazione appresentativa. Dal punto di vista husserliano, infatti, alla percezione dell'altro come essere senziente, corpo vivo, si passa al riconoscerlo analogicamente come un soggetto; ciò è reso possibile dal «fatto che “in” esso, in quell'uomo che è là, emerge un “io penso”, [questo] è un fatto della natura (*Naturfaktum*) fondato nel corpo vivo e negli eventi corporei»⁶⁰. Sebbene, come ricorda Husserl in *Idee II*, non vi sia nessuna costituzione di uno spirito per uno spirito, ma di un uomo per un uomo, in Husserl permane la necessità di un processo costitutivo che porti al riconoscimento dell'altro come corpo vivo e che mantenga una fondamentale asimmetria tra la propria e l'altrui esperienza.

Ciononostante, nel riprendere la descrizione husserliana della relazione sensibile all'altro, Merleau-Ponty sottolinea che il soggetto stesso in questa fase della costituzione non si conosce ancora come pensiero. A suo dire, infatti, «il costituente stesso non è ancora che carne animata»⁶¹. Ciò è reso possibile, secondo Merleau-Ponty, che fa eco ad Husserl, a partire da una prima «trasgressione intenzionale»⁶², dunque su un piano

⁵⁹ Qui si cominciano a vedere le tracce del futuro sviluppo della nozione di «carne del mondo», e del possibile spostamento della concezione merleau-pontiana dell'essere verso la riabilitazione di una filosofia romantica della natura.

⁶⁰ E. Husserl, *Idee*, cit., vol. II, pp. 186-187.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, «Il filosofo e la sua ombra», cit., p. 222.

⁶² Ibidem. La citazione in questo caso è proprio dal passo delle *Meditazioni cartesiane* sopra menzionato. L'originale tedesco riporta la dicitura: «Intentionale Überschreiten», mentre la traduzione francese dell'intera proposizione è la seguente: «Une analyse plus poussée nous montre, comme essentielle à cette

essenzialmente pre-riflessivo in cui l'altro non si dà mai come pensiero – al contrario di quanto accade nei confronti del proprio pensiero –; ciò implica che «il pensiero degli altri non è mai *del tutto* un pensiero», ossia che il pensiero altrui è sempre accompagnato da espressioni corporee percepibili dagli altri⁶³.

Dunque, il pensiero è sempre mediato dalla carne in cui è radicato e da cui emerge, e per questo il corpo visibile è sin dal principio, secondo Merleau-Ponty, un corpo che si esprime e si mostra. L'altro si dà come pensiero incarnato attraverso la propria espressività corporea ed è su queste basi che Merleau-Ponty sostiene la dimensione originariamente estetica del rapporto entropatico (nel senso dell'*Einfühlung*). Pertanto, come si è visto, l'esperienza del pensiero altrui sarebbe impossibile da ottenere al di fuori del radicamento dello spirito altrui in una carne e nell'originario rapporto carnale all'altro. Se così non fosse, la comprensione altrui consisterebbe solo nel trasferire i propri pensieri nell'altro, ovvero nell'introyettare in esso i propri pensieri. In effetti, Merleau-Ponty rimarca la reversibilità che ha luogo nella vista dell'altro corpo proprio o, come sarebbe forse più corretto dire alla luce della nozione di carne, dell'altro essere carnale. Egli descrive tale esperienza nei termini di un immediato riconoscimento pre-riflessivo:

che quell'uomo laggiù *veda*, che il mio mondo sensibile sia il suo, io lo so incontestabilmente, poiché *assisto alla sua visione*, essa *si vede* nella presa dei suoi occhi sullo spettacolo, e quando dico: vedo *che* egli vede, non c'è più, come in: penso *che* egli pensa, un innestarsi delle due proposizioni l'una nell'altra: visione “principale” e visione “subordinata” si decentrano vicendevolmente.⁶⁴

Il riconoscimento dell'altro è spiegato solitamente con l'introyezione che però non riesce a fornire chiarimenti sul come si costituisce l'altro, essa ha solo lo scopo di notare degli aspetti in comune perdendo il processo fondamentale che ha luogo nell'esperienza carnale e tattile. L'esistenza dell'altro non può trovare giustificazioni nell'ordine del pensiero perché qualsiasi forma di trasferimento di un cogito nell'altro corpo non sarebbe sufficiente a motivare la manifestazione di un cogito altro. Merleau-Ponty ritiene dunque

association, une sorte de « transgression » intentionnelle, qui s'établit dans l'ordre génétique (de par une loi essentielle) dès que les éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience « ensemble » et « distincts » à la fois» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, cit., p. 95).

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ivi, p. 223.

che sul piano percettivo non avrebbe luogo alcuna lotta per il riconoscimento, poiché il contatto con il mondo si costituirebbe intuizione dell'originaria co-appartenenza carnale.

L'articolarsi di un altro corpo sulle medesime cose è parte della natura delle cose stesse, ossia della loro trama carnale, del loro offrirsi ad un corpo; esse hanno già realizzato a livello solipsistico un «miracolo» offrendosi al corpo e facendo di esso «una prova dell'essere»⁶⁵. La costituzione dell'alter ego si compie dunque originariamente nella percezione, intesa come «*vinculum* fra l'essere grezzo e un corpo»⁶⁶. In questo contesto originariamente percettivo, Merleau-Ponty suggerisce che l'esteticità dell'*Einfühlung* non costituisce più un problema privo di soluzione, ma che anzi si troverebbe così risolto. Infatti, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

vi è risolto perché si tratta di una percezione. Colui che “pone” l'altro uomo è soggetto percipiente, il corpo dell'altro è cosa percepita, l'altro stesso è “posto” come “percipiente”. *Si tratta sempre e solo di co-percezione. Io vedo che quell'uomo che sta laggiù vede, così come tocco la mia mano sinistra che sta toccando la mia mano destra.*⁶⁷

Dunque, per Merleau-Ponty, l'empatia è la forma semplice ed originaria di co-percezione e la soluzione di questo enigma è sempre stata a portata di mano. Infatti, occorre sottolineare che dal passo appena citato non emerge solo l'ambizione di risolvere il problema dell'esperienza dell'altro, ma ancora una volta il ruolo che l'auto-affezione tattile e la figura della mano assumono nella descrizione del rapporto intersoggettivo, gettando luce su di esso. In particolar modo, Merleau-Ponty legge l'entropatia come una variante dell'esperienza auto-affettiva del toccarsi toccante. I problemi dell'incorporazione del pensiero, o dell'incarnazione per usare una terminologia più aderente al progetto merleau-pontiano, e dell'entropatia conducono dunque a un ripensamento del sensibile, dando luogo ad una serie di difficoltà che Merleau-Ponty tenta di risolvere attraverso un'idea differente di natura e postulando l'esistenza di una sfera di co-appartenenza, ossia una intersoggettività carnale in cui si confondono i limiti tra sé e l'altro.

⁶⁵ Ivi, p. 224.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem (corsivi miei).

5. Il carattere con-fusionale della generalità carnale

Dalla descrizione del rapporto di confusione tra la cosa e la mano o il corpo che la toccano, alla tattilità intersoggettiva emergono i caratteri di una sensibilità generalizzata in cui non c'è più spazio per una vera e propria distinzione tra il singolare e l'universale, l'io e l'altro, il sensibile e l'intelligibile. Il sensibile sembra essere obliquamente percorso da una reversibilità universale tale per cui ogni atto corporeo ingloba per intero l'intercorporeità e vice versa. Il sensibile in generale, la Natura nel senso primo e originario, scrive Merleau-Ponty, racchiude tutti gli oggetti che possono essere originariamente presenti, ed in essa vi sono dei soggetti comunicanti che la condividono come «una sfera di presenza originaria comune»⁶⁸. Il mondo sensibile sarebbe dunque per Merleau-Ponty l'originariamente presente, poiché «è l'essere che mi raggiunge nel punto più segreto, ma anche quello che io raggiungo allo stato grezzo o selvaggio, in un assoluto di presenza che detiene il segreto del mondo, degli altri e del vero»⁶⁹.

Nel sensibile sarebbe iscritto e anticipato anche il segreto dell'oggettività; in effetti non si dovrebbe utilizzare, a suo dire, una nozione limitata di Natura, intendendo con essa solo ciò che è strettamente sensibile, dal momento che già Husserl ne definisce la forma universale – forma di quello che per Merleau-Ponty è l'essere grezzo – affermando che «il sensibile non è costituito soltanto dalle cose, ma anche [da] tutto ciò che vi si delinea, sia pure in negativo, tutto ciò che vi lascia una traccia, tutto ciò che vi figura, anche a titolo di scarto e come una certa assenza»⁷⁰. In questa affermazione tuttavia non è possibile leggere la presenza di una invisibilità assoluta e radicale, quanto un intreccio originario di visibilità e invisibilità, di attività e passività che egli riconduce e giustifica alla luce della comune appartenenza al medesimo essere carnale e alla sublimazione dello spirito a partire dalla sensibilità. Pertanto, nel discorso merleau-pontiano, non si apre lo spazio per un'alterità radicale, sia essa l'alterità dell'altro o del senso, bensì egli riconduce l'assenza e lo scarto nel medesimo, in una matrice carnale che funge da origine per entrambe e in cui esse trovano la loro anticipazione. In questa direzione è possibile leggere quanto Merleau-Ponty sostiene richiamandosi ad un'assenza radicata nella presenza: «l'assenza stessa è radicata nella presenza: in virtù del

⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., vol II., p. 163.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 224.

⁷⁰ Ivi, p. 225.

proprio corpo l'anima dell'altro è, ai miei occhi, anima. Le “negatità” contano anche nel mondo sensibile, che è decisamente l'universale»⁷¹.

L'attenzione alla sfera di questa attività-passività carnale originaria rende infatti evidente la presenza di una circolarità che non lascia resti al di fuori di sé, giacché «tra l'oggettività logica e l'intersoggettività carnale c'è uno di quei rapporti di *Fundierung* a doppio senso di cui Husserl ha parlato altrove»⁷². Ha luogo una trasformazione nell'auto-afezione corporea che consente all'intercorporeità di trasformarsi in oggettività, in *blosse Sachen* e viceversa, senza che vi sia una primarietà dell'uno sull'altro. Dunque le sintesi preoggettive non si compiono se non istituendo una oggettività logica o ideale, così come questa diviene tale solo a partire dal lavoro condotto dal «Logos del mondo estetico» e non esiste senza il continuo riferimento ad esso – necessario al fine di verificare la validità degli oggetti ideali stessi. Il momento di transizione dall'intersoggettività carnale alla dimensione oggettiva è descritto da Merleau-Ponty come un momento di dimenticanza di sé (*Selbstvergessenheit*), in quanto proprio l'intersoggettività perde memoria di sé; le forze implicate nella sfera della carnalità intersoggettiva si dirigono contro se stesse sublimandosi e aprendo in tal modo il varco per una dimensione superiore all'intercorporeità.

Pertanto, pur avendo la propria condizione di possibilità nel corpo proprio, la cosa intuita non si limiterebbe ad essere la somma delle cinestesie, così come immaginano gli psicologi, dal momento che non si può assumere nessuno dei due “poli”, soggettivo e oggettivo, come semplice causa o effetto dell'altro. Infatti, nota Merleau-Ponty, «si può anche dire che tutto il funzionamento del corpo proprio dipende dalla cosa intuitiva sulla quale si chiude il circuito del comportamento. Il corpo non è nulla di meno, ma nulla di più, che condizione di possibilità della cosa»⁷³; ovvero il rapporto corpo carnale-cosa non è prioritario rispetto al suo opposto. Piuttosto tra di essi ha luogo «una sorta di propagazione, di trasgressione o di scavalcamento che prefigura il passaggio dal *solus ipse* all'altro, dalla cosa “solipsistica” alla cosa intersoggettiva»⁷⁴. Inoltre, il rapporto di trasgressione è pensato da Merleau-Ponty a partire dalla dinamica dell'intenzionalità

⁷¹ Ivi, p. 226.

⁷² Ibidem. La reversibilità e il doppio senso di questo rapporto di fondazione richiamano una figura ciclica del sensibile in generale, che si ritiene radicata nei commenti merleau-pontiani sulla tattilità. Infatti, il tatto e l'esperienza del toccarsi toccante consentono l'istituzione di una logica della sostituzione che adopera i termini in opposizione come degli intercambiabili, dunque equivalenti e comparabili, dando luogo a delle equivalenze oppozionali.

⁷³ Ivi, p. 227.

⁷⁴ Ibidem.

fungente, laddove ogni aspetto o istante trapasserebbe nell'altro in una sorta di trasgressione intenzionale (*empiètement intentionnel* o *transgression intentionnel*, concetto fondamentale nell'evoluzione del pensiero merleau-pontiano negli anni '50 e ripresa dell'idea husserliana di *intentionales Übergreifen* espressa al § 51 delle *Meditazioni cartesiane*⁷⁵).

Merleau-Ponty deduce da ciò che la dimensione solipsistica non è originaria ma è solo una esperienza di pensiero, poiché essa sarebbe impossibile in quanto tale. Infatti, anche laddove dovesse rimanere un singolo uomo sulla terra, egli coglierebbe sempre un oggetto intersoggettivo, in quanto la costituzione della cosa è partecipata sin dal principio una intersoggettività virtuale, poiché essa presupporrebbe il fantasma dell'altro o un altro virtualmente presente. Eppure, se da un lato egli afferma la presenza di un impossibile solipsismo, dall'altro definisce una relazione intersoggettiva come co-appartenenza e come confusione nel medesimo essere carnale. Infatti, Merleau-Ponty individua una interpenetrazione tra esseri carnali che non sarebbero separati nell'originarietà di una vita anonima. Egli asserisce pertanto che nell'esperienza vi sarebbe:

la nebbia di una vita anonima che ci separa dall'essere; la barriera tra noi e l'altro è impalpabile. Se vi è frattura, essa non è tra me e l'altro, ma tra *una generalità primordiale dove siamo confusi* e il sistema preciso io-gli altri.⁷⁶

Da un punto di vista pre-riflessivo non vi sarebbe distinzione tra differenti soggetti carnale, i quali permangono confusi in una generalità carnale primordiale; pertanto, l'intersoggettività cui pensa Merleau-Ponty si configura come fondamentalmente confusionale, come indistinzione originaria nel medesimo essere. Egli mostra pertanto la presenza di una sfera di esistenza originaria, in cui i singoli corpi non si distinguerebbero dalla corporeità in generale – come nel caso del sincretismo infantile, dell'egocentrismo e della confusione tra l'io e l'altro⁷⁷. Infatti, discutendo la relazione di *Füreinander*, Merleau-Ponty afferma che, nel rapporto affettivo tra una madre e un figlio, vi sarebbe una relazione di identificazione che non ricade nel solipsismo, ma che produrrebbe

⁷⁵ Cfr. Shukan Kubo, "Empiètement intentionnel: A study on Merleau-Ponty's thinking in the 1950's", in A.-T. Tymieniecka, S. Matsuba (a cura di), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, Springer, Dordrecht, 1998, pp. 115-132.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 228 (corsivo mio).

⁷⁷ Cfr. ibidem: «La corporeità alla quale appartiene la cosa primordiale è piuttosto corporeità in generale; come l'egocentrismo del bambino, lo "strato solipsistico" è anche transitivismo e confusione dell'io e dell'altro».

piuttosto l'accoppiamento di egoismo ed altruismo; un accoppiamento carnale che porta alla scomparsa dei limiti tra il proprio e l'altrui, che si riscoprono appartenenti ad uno sfondo comune, quello che Merleau-Ponty chiama un «*Si* primordiale» – che qui raccomanda di non confondere con un'anima del mondo⁷⁸.

Di conseguenza, la riduzione alla sfera di appartenenza descritta da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* sarebbe per Merleau-Ponty solo una conseguenza e un momento secondario rispetto all'originaria co-appartenenza al mondo, alla compresenza dei corpi. Pertanto, la riduzione stessa romperebbe il legame originario al mondo, piuttosto:

[essa è la] prova dei vincoli primordiali, una maniera di seguirli fin nei loro estremi prolungamenti. Se “a partire” dal corpo proprio io posso capire il corpo e l'esistenza dell'altro, se la compresenza della mia “coscienza” e del mio “corpo” si prolunga nella compresenza dell'altro e di me, è perché l’“io posso” e il “l'altro esiste” appartengono fin d'ora allo stesso mondo, perché il corpo proprio è premonizione dell'altro e l'*Einfühlung* eco della mia incarnazione, e perché un bagliore di senso li rende sostituibili nella presenza assoluta delle origini.⁷⁹

Merleau-Ponty indica la presenza di una logica della sostituibilità nel comune essere carnale, giacché tra il proprio corpo e la cosa sensibile, come tra la propria esperienza e quella dell'altro, non vi sarebbe un rapporto di degradazione o di modificazione, quanto una sostituibilità diffusa garantita dall'esistenza carnale. Nell'intersoggettività carnale che precede la distinzione tra differenti soggetti incarnati, avrebbe luogo un riconoscimento pre-riflessivo che Merleau-Ponty definisce nei termini di una sensazione originaria, ossia una *Urempfindung* – che egli descrive in termini di folgorazione, rimarcandone, ancora una volta, il carattere immediatamente intuitivo⁸⁰.

Inoltre, Merleau-Ponty mira alla definizione di una circolarità che fungerebbe da garanzia per l'oggettività e che sarebbe motivata nella relazione esistente tra la Natura e gli esseri umani. In particolare, egli descrive questo rapporto inglobante alla natura nei seguenti termini:

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 229.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Il carattere immediatamente intuitivo della sensazione originaria figurativamente reso con l'immagine del bagliore sembra portare sul piano della sensibilità il carattere dei vissuti intenzionali presentato da Husserl nelle *Ricerche logiche*, ad esempio. Nella prima ricerca logica, dal titolo *Ausdruck und Bedeutung*, Husserl enfatizza il carattere degli atti psichici ricorrendo ad un'altra metafora tattile: il battito di ciglia. Egli afferma che «gli atti in questione [atti psichici] sono infatti vissuti da noi stessi nel medesimo istante (*im selben Augenblick*)» (E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 231). In modo analogo Merleau-Ponty sembra indicare l'operazione istantanea che ha luogo nel contatto all'origine della costituzione dell'io corporeo e dell'altro, in questa occasione nella figura del tatto manuale, del toccarsi toccante.

La Natura nel senso delle scienze della Natura (ma anche nel senso dell'*Urpräsentierbare*, che è per Husserl la verità del primo) è, per cominciare, il tutto del mondo (*Weltall*), e perché a questo titolo *essa ingloba le persone, che d'altra parte, direttamente esplicitate, avvolgono la Natura* come l'oggetto che costituiscono in comune.⁸¹

Merleau-Ponty rileva la presenza di un intreccio (*Verflechtung*) nella natura, l'intreccio del corpo e dello spirito, i quali si troverebbero in un rapporto di reciproco scambio (*Wechselbezogenheit*). L'obiettivo di Merleau-Ponty consiste dunque nel mostrare la circolarità dei rapporti che intercorrono tra il logos esplicito, ossia il mondo del pensiero e dell'espressione, e il logos del mondo estetico, ossia l'essere grezzo o «mondo selvaggio» risvegliato da Husserl⁸²; un rapporto che Merleau-Ponty definisce, come emerso nel corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*, nei termini di una sublimazione della sensibilità nell'intelligibile e, al contempo, come anticipazione dell'intelligibile nel sensibile.

L'attenzione che Merleau-Ponty rivolge ad Husserl si giustifica dunque a partire dagli strumenti che quest'ultimo offre per ripensare il rapporto all'essere a partire dall'*empiètement* tra la riflessione e la natura. Merleau-Ponty ritroverebbe in Husserl il tentativo di pensare una coscienza incarnata, ossia il tentativo di estendere il dominio della coscienza sino al suo opposto, sino ad abbracciare il mondo. Per tale ragione, secondo Merleau-Ponty, la fenomenologia – che resta una filosofia della coscienza e che mantiene la problematicità derivante dal tentativo di connettere le due realtà opposte di

⁸¹ M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 230 (corsivi miei). Il testo cui fa riferimento Merleau-Ponty è tratto dall'introduzione della curatrice, Marly Biemel, del IV volume della *Husserliana*. Sul cambiamento intercorso nella produzione merleau-pontiana e sulla conseguente presa di distanza progressiva dalla fenomenologia in favore di una circolarità dell'essere si è espresso anche Carbone, secondo cui, nel corso degli anni, «Merleau-Ponty giunge dunque a concepire il complesso dell'esperienza non più, come nell'impostazione husserliana, in termini di rapporto fra strati, bensì in quelli di circolarità» (M. Carbone, "Presentazione", in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 14). Interviene a sostegno di questa tesi anche una nota di lavoro di *Il visibile e l'invisibile* in cui Merleau-Ponty afferma che «il rapporto fra delle circolarità (mio corpo – il sensibile) non presenta le difficoltà che invece ineriscono al rapporto fra "strati" o ordini lineari (né l'alternativa immanenza-trascendente)» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 279). Ancora secondo Carbone, inoltre, «a ben guardare, [è] il senso circolare che dà forma all'idea di *superriflessione*» per come la descrive Merleau-Ponty in *Il visibile e l'invisibile* (M. Carbone, "Presentazione", cit., p. 16). Nell'ultimo corso tenuto da Merleau-Ponty, nel 1961 con il titolo "Filosofia e non filosofia dopo Hegel", egli propone la seguente descrizione della nozione di *surriflessione* (*surréflexion*): «un sapere in cui soggetto e oggetto, coscienza selvaggia e coscienza riflessa si reciprocano, ricadono entrambi nel sapere, il quale non è quindi *Sinngebung* nostra, ma dispiegamento della *Sache* come essa è in e per sé» (M. Merleau-Ponty, "Filosofia e non filosofia dopo Hegel", in Id., *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 156, n. 44).

⁸² M. Merleau-Ponty, "Il filosofo e la sua ombra", cit., p. 234.

natura spirito – dovrebbe ripensare per questo il proprio rapporto con la «non-fenomenologia», cioè con «ciò che in noi resiste alla fenomenologia, – l'essere naturale, il principio “barbaro” di cui parlava Schelling, – non può restare fuori dalla fenomenologia e deve trovarvi il suo posto»⁸³.

Merleau-Ponty indica la necessità di cogliere riflessivamente ciò che accade in modo spontaneo nella vita irriflessa, ossia il continuo passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento personalistico, e viceversa. Dal punto di vista merleau-pontiano, la fenomenologia dovrebbe chiarire le modalità pre-riflessive in cui avviene questo passaggio e in questo orizzonte si comprende la necessità di descrivere la circolarità a partire dalla manifestazione di un soggetto incarnato e dal ricorso all'esperienza tattile auto-affettiva. Questa esperienza rende possibile la riscoperta dell'originaria adesione al mondo, aprendo la strada ad un'ontologia della carne come matrice in cui si articolano in maniera originariamente indistinta, e verso cui si orientano teleologicamente, la riflessione e l'irriflesso.

In effetti, egli ritiene sia presente in Husserl il tentativo di accedere ad uno strato ontologico che fonderebbe l'idea della natura di matrice cartesiana, ponendosi come dimensione di una spazio-temporalità pre-oggettiva e matrice o culla dei soggetti carnali. Merleau-Ponty individuerrebbe in tale sostrato pre-riflessivo l'unico possibile «suolo di verità»; un suolo da intendere in senso letterale poiché esso è la Terra, ossia la sfera di presentazione originaria di un essere inteso come carnalità generale, dal momento che, «per il fatto stesso d'invocare la risposta totale di un solo soggetto carnale, è presente per principio anche a ogni altro»⁸⁴. I soggetti carnali sarebbero presi in essa tramite un intreccio inestricabile, al punto che, seppur si tentasse di oggettivarle, la Terra non diverrebbe un mero corpo materiale. L'originario rapporto carnale ad essa non sarebbe pertanto possibile da sciogliere, come afferma chiaramente Merleau-Ponty, il quale dichiara che «il rapporto ombelicale non è annullato, è soltanto sublimato, trasferito, generalizzato, moltiplicato»⁸⁵. Il rapporto carnale è un rapporto pensato nei termini di un contatto, di un esser presi originario e indissolubile, ossia una penetrazione; per tale ragione, Merleau-Ponty definisce questa spazialità originaria come «l'universo della Terra, del *contatto primordiale*, il suolo dell'esperienza»⁸⁶. Tale contatto primordiale, per

⁸³ Ivi, p. 232.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 90.

⁸⁵ X. Tilliette (a cura di), “Maurice Merleau-Ponty. Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, cit., p. 29.

⁸⁶ Ivi, p. 25 (corsivo mio).

quanto sublimato, permane e funge in Husserl – secondo la lettura che ne dà Merleau-Ponty – da fondamento estetico e da suolo a partire da cui sarebbe possibile riabilitare ontologicamente il sensibile e ripensare una filosofia della natura.

Eppure, ancora all'interno dell'interpretazione merleau-pontiana, proprio nel ripensamento della natura Husserl avrebbe intravisto il pericolo di una deriva naturalistica e per questo si sarebbe arrestato. Da questo punto di vista, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

[Husserl] è sembrato tornare indietro e dire che la sfera profonda delle intenzionalità primordiali era generata dall'atto dell'Io. Ma in realtà bisogna anzitutto dar credito a un mondo della *doxa*, più o meno chiaro nelle sue istanze. Il compito della *filosofia riflessiva* è impossibile, poiché essa *deriva tutto dall'irriflesso. L'atteggiamento naturale non è falso: la filosofia comincia proprio da lì*. Le esitazioni di Husserl non fanno che evidenziare la necessità e la difficoltà di una filosofia della Natura per la scuola dell'idealismo trascendentale.⁸⁷

Merleau-Ponty ritiene dunque di dover compiere un passo oltre Husserl in direzione di una filosofia della natura come circolarità e radicamento della riflessione nell'irriflesso. In questo gesto si apre lo scarto con la fenomenologia husserliana – per quanto la direzione presa da Merleau-Ponty sia leggibile come lo sviluppo di alcuni motivi ivi presenti – e si riscontra il darsi di una crescente affinità con la filosofia romantica della natura.

In conclusione, è possibile accennare alla lettura che Merleau-Ponty offre della filosofia schellinghiana, sulla quale egli si sofferma nelle lezioni sul concetto di natura in Husserl – come riportato da Tilliette⁸⁸. In particolare, Merleau-Ponty inserisce la figura di Schelling nella tradizione dei filosofi della natura, che, ben prima della fenomenologia, tentano di comprendere a partire da essa lo spirito, la storia e l'uomo, per offrire ai problemi filosofici una risposta «che non sia *immaterialistica*»⁸⁹. Merleau-Ponty legge in Schelling la critica ad una concezione dell'assoluto come *causa sui* e all'opposizione tra esso e un nulla positivo. Al contrario, Merleau-Ponty ritrova in Schelling una natura che da positivo assoluto diviene *erste Natur*, ossia un «principio barbaro», superato dalla

⁸⁷ Ivi, pp. 32-33 (corsivi miei, ad eccezione di “doxa”).

⁸⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes. Cours du Collège de France*, testo stabilito e annotato da D. Séglaard, Paris, Seuil, 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 77.

riflessione eppure dotato di un'esistenza impossibile da ignorare⁹⁰. In tal senso la generazione naturale non potrebbe essere spiegata tramite la facoltà del giudizio, ma potrebbe solo essere vissuta ed esperita tramite un'intuizione che, afferma Merleau-Ponty, «non è una facoltà occulta, ma la percezione stessa prima che sia stata ridotta a idee, la percezione assopita in se stessa, *in cui tutte le cose sono me* perché io non sono ancora il soggetto della riflessione»⁹¹. È nell'uomo, dunque, che diviene cosciente la dinamica produttiva della natura, che porta ad espressione il silenzio dell'essere. La natura sarebbe pertanto lo spazio di una dinamica produttrice «orientata e cieca», scrive Merleau-Ponty, intendendo con ciò la presenza di una teleologia che caratterizzerebbe il legame dell'uomo, come soggetto carnale, alla carnalità generale del mondo. In tal senso, Merleau-Ponty indica l'esperienza della «giuntura e membratura dell'Essere» sarebbe comprensibile solo a partire dall'esistenza incarnata dell'essere umano⁹². In “Il filosofo e la sua ombra”, egli sostiene infatti che «l'irrelativo, ormai, non è la natura in sé, né il sistema delle apprensioni della coscienza assoluta, e nemmeno l'uomo: è quella “teleologia” di cui parla Husserl – che si scrive e si pensa tra virgolette –, giuntura e membratura dell'Essere che si compie attraverso l'uomo»⁹³.

In tal senso ogni essere può essere pensato solo nell'uomo, non perché gli esseri fanno riferimento alla coscienza costituente di cui egli è portatore, ma perché in lui è la vita stessa a comprendersi. Merleau-Ponty vede dunque nell'uomo, come incarnazione della reversibilità sensibile-senziente – reversibilità che egli descrive tramite l'esperienza dell'auto-afezione tattile –, un essere duplice e il *telos* immanente del sensibile stesso. Dal suo punto di vista, ciò consentirebbe di superare una filosofia immateriale e al contempo di abbandonare l'idea della natura come oggetto, rivelando per contro la giuntura di natura e coscienza nell'uomo. In quanto essere carnale, l'uomo sarebbe testimonianza concreta di «un intimo rapporto» che legherebbe lo spirituale al sensibile; i quali, afferma Merleau-Ponty, «non possono comunicare veramente se non in noi e

⁹⁰ L'idea del principio barbaro compare in più di un testo merleau-pontiano: cfr. M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 232; cfr. Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 278. Al rapporto tra Merleau-Ponty e Schelling in relazione al principio barbaro è stato recentemente dedicato il volume: cfr. J. M. Wirth, P. Burke (a cura di), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, SUNY Press, Albany, 2013. Si segnalano inoltre: cfr. P. Burke, “La creatività e l'inconscio in Merleau-Ponty e Schelling”, *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 51-75; F. Moiso, “Una ragione all'altezza della natura. La convergenza fra Schelling e Merleau-Ponty”, *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 83-90; L. Vanzago, “Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling”, *Giornale di Metafisica*, 1, 25, 2003, pp. 95-108.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 85 (corsivo mio).

⁹² M. Merleau-Ponty, “Il filosofo e la sua ombra”, cit., p. 235.

⁹³ Ibidem. Per quanto concerne la presenza in Husserl di una teleologia immanente al sensibile, cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 315-320.

mediante il nostro essere carnale»⁹⁴. Infine, egli definisce il rapporto tra il sensibile e il pensiero impiegando ancora una volta la figura del contatto ed estendendo tale prossimità anche alla storia; la quale non sarebbe il risultato di un divenire che andrebbe ricostruito intellettualmente, bensì l'estensione del contatto che Merleau-Ponty riscontra nella natura. Infatti, egli esprime il rapporto alla storia come segue:

rapporto che non sopprime né sostituisce quello che abbiamo inoltre con l'ambiente umano della storia: ci invita soltanto a concepirlo a sua volta *come un contatto effettivo*, invece di costruirlo, anch'esso, come "rispecchiamento" di un processo storico in sé.⁹⁵

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 86.

⁹⁵ Ibidem.

III.2 FIGURE DEL TATTO IN *IL VISIBILE E L'INVISIBILE*

DAL CONTATTO ORIGINARIO CON L'ESSERE AL CHIASMA COME AUTO-AFFEZIONE TATTILE

Il testo di *Il visibile e l'invisibile* si divide in tre capitoli fondamentali in cui Merleau-Ponty analizza le contraddizioni di una filosofia come riflessione, della dialettica e, in ultimo, in cui prende in esame la filosofia come intuizione. Nel confronto critico con la filosofia come riflessione puramente soggettiva o come dialettica del negativo emergono le figure del tatto e del contatto, giacché Merleau-Ponty definisce il rapporto originario al mondo come un contatto primordiale, ad un'originaria co-implicazione di soggetto e mondo che egli pensa in termini di un intreccio carnale. Merleau-Ponty individua infatti la necessità di riportare la riflessione e il pensiero dialettico a contatto con lo strato di opinioni mute che si offrono nella vita percettiva. La metaforicità tattile orienta dunque l'intero percorso che Merleau-Ponty compie nel testo, e che arriverà a definire il pensiero in contatto con l'essere come “coincidenza parziale”¹, intendendo con tale espressione la possibilità per il soggetto incarnato di accedere ad un “sapere assoluto” o “contatto assoluto” – ciò si evincerebbe in particolare dal saggio “Divenire di Bergson”, in cui compare la definizione di tale coincidenza parziale². Tale metaforicità trova sostegno nel fenomeno dell'auto-afezione tattile, alla quale Merleau-Ponty rimanda sin dal primo capitolo di *Il visibile e l'invisibile* per indicare l'ambiguità e al tempo stesso l'unione tra senziente e sentito come figura esemplare del contatto al mondo che si rivelerebbe nella percezione. Un contatto che Merleau-Ponty estende metaforizzando la vista in chiave tattile e descrivendo anche nella visibilità un rapporto di prossimità assoluta, di un reciproco incrociarsi degli sguardi che rinvia al toccarsi delle mani, un chiasma che in Merleau-Ponty trova nell'auto-afezione tattile la sua condizione di possibilità. Estendendo l'auto-afezione tattile alla vista, egli dunque amplifica il campo di presenza e teorizza un riconoscimento immediato tra più soggetti carnali, operando una riappropriazione dell'alterità. Tale processo sarebbe possibile tuttavia poiché ogni essere carnale appartiene alla medesima carne, condivide l'origine in una generalità carnale, che Merleau-Ponty definisce una carne del mondo; pertanto, la percezione rivelerebbe questo

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

² Cfr. M. Merleau-Ponty, “Divenire di Bergson”, cit., p. 241.

orizzonte comune cui essi appartengono e che li precede. Merleau-Ponty postula dunque la presenza di un unico essere da cui i differenti soggetti carnali sorgerebbero per deiscenza e che renderebbe possibile il loro contatto, ossia la riscoperta della comunione originaria. Dunque, Merleau-Ponty individua la presenza di un'auto-affezione tattile attraverso cui questo medesimo essere può sentirsi e riscoprirsi come una massa originariamente indivisa. Tuttavia è da Husserl che le analisi di Merleau-Ponty prendono avvio ed è seguendo le torsioni che egli impone al pensiero husserliano, come già mostrato in "Il filosofo e la sua ombra", che egli giunge alla teorizzazione di una carne del mondo che si tocca.

1. La superriflessione come pensiero del contatto originario al mondo e l'auto-affezione tattile come cifra dell'ambiguità percettiva

Merleau-Ponty ritiene che il punto di partenza dell'interrogazione sia la fede primordiale (*Urglaube*), o credenza primordiale (*Urdoxa*). Il richiamo da parte di Merleau-Ponty a questa concettualità husserliana è frequente, e una spiegazione estremamente chiara, si potrebbe dire dal tono pedagogico, del modo in cui Merleau-Ponty legge tali nozioni, si trova nella prima parte del corso che egli tiene alla Sorbona nel 1951-52 dal titolo "Les sciences de l'homme et la phénoménologie"³. Merleau-Ponty asserisce in questo corso che il compito della riflessione dovrebbe consistere nel «ritrovare un *logos* già incorporato» nel mondo, ovvero «una ragione che è già incorporata nei fenomeni sensibili, [...] già incorporata nei mezzi di espressione, questo linguaggio che *conosco* perché *lo sono*»⁴.

La conoscenza di tale *logos* incorporato può darsi solo come riflessione su un irriflesso, intendendo con quest'ultimo la dimensione originaria e fondamentalmente pre-riflessiva del rapporto al mondo. Tale *logos* si offre tuttavia sin dal principio come un sostrato muto di opinioni condivise da ogni uomo, sia esso filosofo o meno; un sostrato in cui sarebbe possibile cogliere immediatamente il mondo e le cose per come si danno nella

³ M. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", in Id., *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit.; successivamente ripreso in Id., *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 49-128 (traduzione mia).

⁴ Ivi, pp. 108-109. Il termine indicato da Merleau-Ponty per indicare l'essere il linguaggio è "je suis", che tuttavia mantiene un'ambiguità di significazione con il verbo seguire; per cui si potrebbe leggere la citazione da Merleau-Ponty anche come un «un linguaggio che *conosco* perché *lo seguo*».

percezione. Tuttavia ogni qualvolta si cerca di esplicitare l'essenza di tale sostrato si incorrere in molteplici difficoltà. Riprendendo una celebre affermazione di Agostino d'Ippona sul tempo, e ponendo in analogia il rapporto familiare alla temporalità con il rapporto al mondo, Merleau-Ponty afferma che, nonostante il mondo sia un essere estremamente familiare per ciascun soggetto, esso sarebbe inspiegabile agli altri, dunque incomunicabile. Sulla incomunicabilità del tempo, nel Capitolo XIV del Libro XI delle *Confessioni*, Agostino si esprime chiedendosi quanto segue:

Già, che cos'è il tempo? Chi ce ne darà una definizione breve e facile? Chi riuscirà ad afferrarne almeno col pensiero tanto da poterne parlare? Eppure, che cosa c'è che noi, quando parliamo, diamo per tanto scontato e familiare quanto il tempo? E senza dubbio capiamo quello che diciamo, capiamo anche quando ne sentiamo parlare da un altro. Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più.⁵

Dunque, gettando uno sguardo alla storia della filosofia, Merleau-Ponty rintraccia nel reiterato tentativo di chiarire e fondare in modo più adeguato la riflessione, non si produrrebbe che l'allontanamento progressivo dalle evidenze percepite; un allontanamento che trasformerebbe pertanto quella «che sembrava la più chiara delle verità», rendendola oscura⁶. Allontanando l'umanità dal contatto con l'esperienza, il filosofo la getta in uno stato di alienazione, da cui non è possibile uscire se non reimparando a vedere ciò che si offre nella percezione. Ecco dunque spiegato l'invito merleau-pontiano a prendere possesso della visione, a spiegare l'essenza del soggetto incarnato, del suo rapporto al mondo e, di conseguenza, dei sensi, a partire dalla riduzione, come se della visione e del mondo non si avessero idee precostituite, ma tutto da imparare. Inoltre, egli mostra che l'esigenza di riscoprire un rapporto ingenuo al mondo non indica la predilezione verso un mondo di significazione che andrebbe a rilevare il mondo vissuto ed esperito; poiché Merleau-Ponty non intende tale riscoperta come lo scioglimento del legame originario al mondo tramite la rappresentazione e tramite un linguaggio che sostituisca verbalmente l'esperienza muta.

Piuttosto, Merleau-Ponty indica la necessità di porsi in ascolto verso l'eco delle cose, perché «sono le cose stesse, dal fondo del loro silenzio, che essa [l'interrogazione] vuole condurre all'espressione»⁷. Ovvero, come più volte ribadito nel corso delle sue

⁵ Agostino, *Confessioni*, ed. it. a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano, 2012, p. 448.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 31.

⁷ Ivi, p. 32.

ultime opere, l'interrogazione del mondo, che corrisponde ad un atteggiamento di messa tra parentesi delle conoscenze riguardanti lo stesso, conduce all'ascolto dei processi operanti in esso; un ascolto che avviene a partire dalla sensibilità. In questo contesto, la visione stessa o il tatto, o ancora una visione tattile, sarebbero le esperienze cui rivolgersi per portare ad espressione, a manifestazione ciò che vi è nel mondo, gettando le basi della futura conoscenza. Per questo motivo, aggiunge Merleau-Ponty, l'interrogazione non va intesa come una negazione del mondo o un dubbio metodico nei confronti di ciò che appare, quanto come «l'unico modo di accordarsi con la nostra visione di fatto», nonostante, anzi proprio perché la visione ha un carattere paradossale, mentre le cose percepite e il mondo in generale sono «enigmi figurati» che «brulicano di dettagli impossibili»⁸.

È ancora il tavolo, la scrivania, esempio classico nella storia della filosofia che funge da oggetto che cattura e fissa lo sguardo, essendo un oggetto sensibile dotato di un certo spessore, provvisto di una «densità invalicabile» per lo sguardo e per la mano⁹. Alla luce dell'esperienza del tavolo è possibile abbozzare una risposta allo scetticismo, motivando la distinzione tra la percezione e il sogno in base alla differente grana o struttura delle due visioni. Tuttavia resta da comprendere, ribadisce Merleau-Ponty, come sia possibile che si diano nella vita vissuta delle illusioni, ovvero come il tessuto lacunoso e lacerato del sogno possa sostituirsi alla fitta grana della percezione – che opera secondo esplorazioni concordanti della cosa – in modo incosciente, «*a nostra insaputa*», eppure non riuscendo mai a fornire la medesima certezza circa il percepito¹⁰.

Dal punto di vista della filosofia riflessiva si è tentato di spiegare l'ancoraggio percettivo al mondo e le eventuali possibilità di una sconnessione da esso, dunque di distinguere il tessuto del sogno da quello della percezione, ricorrendo ad una garanzia ontologica della percezione situata al di fuori di essa. Tuttavia, pensando la distinzione tra un essere totalmente in sé e gli stati di coscienza del soggetto come due entità distinte da ricollegare secondariamente, la filosofia della riflessione è caduta in una ingenuità e si è preclusa la possibilità di comprendere la dimensione della fede percettiva che si annuncia in un istante che precede l'inaugurazione del pensiero riflessivo. La medesima ingenuità pervade l'atteggiamento scettico, che postula la distinzione radicale tra un'esteriorità e un'interiorità assolute, oscurando in tal modo il problema di fondo della filosofia che

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 33.

Merleau-Ponty individua nel «*problema del mondo*». Il mondo si offre originariamente nell'esperienza come una dimensione ambigua ed indistinta in cui il senso sarebbe espresso in silenzio; lo scopo della riflessione indicato da Merleau-Ponty consisterebbe appunto nel portare il mondo del silenzio ad espressione.

La condizione di partenza dunque, l'originaria fede percettiva è superata insieme alla pluralità delle percezioni e alla corporeità dei percipienti proprio perché «nel cuore di tutti i pensieri situati, affondati e incarnati abbiamo riconosciuto, attraverso la riflessione, il puro apparire del pensiero a se stesso»¹¹. Essa piuttosto sarebbe vera a partire da ciò che contesta, ovvero nella possibilità che non vi sia un rapporto passivo al mondo. Merleau-Ponty ritiene, in effetti, che la pretesa necessità di una percezione esclusivamente centrifuga sia solo una delle possibili risposte che la filosofia può offrire al fine di rischiare le oscurità della fede percettiva. Tuttavia, la stessa riflessione, pur partendo da premesse che Merleau-Ponty ritiene condivisibili, cioè dal tentativo di cogliere le cose stesse, poggia su presupposti che sono contrari alla sua stessa ispirazione e che la indirizzano verso una ricostruzione del mondo piuttosto che verso il superamento della fede primordiale. Infatti, egli aggiunge che la riflessione «pensa di poter comprendere il nostro legame natale con il mondo solo *disfandolo per rifarlo*, solo costituendolo, fabbricandolo»¹². L'atteggiamento puramente riflessivo mancherebbe quindi l'originaria ambiguità da cui prende le mosse, ambiguità che è la sola garanzia che il pensiero possiede per tornare a sé. Una riflessione puramente eidetica postulerebbe una correlazione pura tra uno spirito come soggetto pensante e il mondo come oggetto pensato. In questa cornice puramente soggettiva, Merleau-Ponty individua le seguenti difficoltà:

non si potrebbe concepire né *sopravanzamento* [*empiétement*] dell'uno sull'altro, né *confusione* dell'uno con l'altro, né *passaggio* dall'uno all'altro, e nemmeno *contatto* tra essi [...]. La filosofia respinge dunque come privo di senso ogni sconfinamento [*enjambement*] del mondo sullo spirito e dello spirito sul mondo.¹³

Alla riflessione sfuggirebbero pertanto il contatto o la confusione tra un soggetto incarnato e un mondo carnale; essa ottiene così l'illusione di aver compreso una volta per tutte la verità della propria coscienza, del mondo e degli altri, nella costituzione di un

¹¹ Ivi, p. 56..

¹² Ivi, p. 58.

¹³ Ivi, p. 71.

sapere che non prevede alcuna crisi, ambiguità o enigma – e che pertanto non terrebbe conto della corporeità cui è intrecciata la coscienza costituente e del rapporto carnale agli altri soggetti. Di conseguenza, Merleau-Ponty rileva che «la riflessione sopprime l'intersoggettività» e che la corporeità in cui sono situati gli spiriti sin dal principio è «respinta come confusione», poiché «non c'è motivo di prendere sul serio la mescolanza dello spirito con il corpo»¹⁴.

Dunque è il contatto originario al mondo che la riflessione deve pensare, poiché essa è fondata nell'intreccio tra il soggetto e il proprio corpo, e tra questo soggetto corporeo e il mondo. Pertanto, Merleau-Ponty dichiara quanto segue:

il segreto del mondo che noi cerchiamo *deve necessariamente essere contenuto nel mio contatto con esso*. Di tutto ciò che io vivo, in quanto lo vivo, io ho presso di me il senso, altrimenti non lo vivrei, e non posso cercare nessuna luce concernente il mondo se non interrogando, esplicitando la mia frequentazione del mondo, comprendendola dall'interno.¹⁵

È il contatto che la filosofia deve riscoprire, un contatto che non può dirsi unilaterale, un contatto all'altro, sia esso l'altro essere corporeo o il mondo in generale. Solo riscoprendo tale contatto originario essa potrebbe superare la dicotomia tra una pura attività e una pura passività, giacché esse sono prese in un intreccio inestricabile. Dunque, Merleau-Ponty indica che «non c'è motivo di *collegare* la passività nei confronti di un trascendente e una attività immanente di pensiero», piuttosto «si tratta di riconsiderare le nozioni *solidali* dell'attivo e del passivo»¹⁶. L'antinomia tra i due atteggiamenti di pensiero nasce dall'ambiguità inscritta nella fede percettiva, la quale rappresenta «una terza dimensione, in cui la loro discordanza scompare»¹⁷.

Per comprendere questa dimensione originaria e ambigua, in cui si dà confusione di attività e passività, la riflessione non deve recidere il legame alla sfera percettiva, ma conservarlo sublimandolo e porsi, in tal senso, come prolungamento della generale potenza motoria del corpo, ovverosia della correlazione fungente tra il corpo proprio e il mondo, rintracciata e descritta da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*. Merleau-Ponty definisce la riflessione in continuità al suolo percettivo da cui emerge

¹⁴ Ivi, p. 72.

¹⁵ Ivi, p. 57 (corsivo mio). A proposito del legame natale di cui parla in queste pagine Merleau-Ponty, occorre sottolineare la figura ricorrente del “cordone ombelicale” che egli utilizza per descrivere il rapporto tra uomo e mondo.

¹⁶ Ibidem (corsivi miei).

¹⁷ Ivi, p. 54.

come una riflessione radicale, o meglio, come una «*superriflessione* [*surréflexion*] che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo», ossia come una conversione che da un lato mantenga le percezioni grezze, che «non le cancelli, non recida, attraverso una ipotesi di inesistenza, i legami organici della percezione e della cosa percepita», e che dall'altro lato si sforzi di pensare e di portare ad espressione «il nostro contatto muto con le cose»¹⁸.

Merleau-Ponty descrive dunque il rapporto percettivo tramite la figura del contatto, un contatto rinnegato dalla riflessione; pertanto Merleau-Ponty rimarca la necessità di invertire i rapporti tra essa e l'irriflesso, al fine di salvaguardare l'ambiguità presente nella percezione ed immergendosi riflessivamente nel mondo, tornando ad esso e riscoprendone il segreto. Egli indica nel passo seguente il carattere che tale riflessione dovrebbe avere:

[una riflessione] che non sospenda la fede nel mondo se non per *vederlo* e per leggere nel mondo il cammino che esso ha seguito divenendo mondo per noi, che cerchi nel mondo stesso il segreto del nostro legame percettivo con esso, che impieghi le parole *per dire* questo legame prelogico, e non conformemente al loro significato prestabilito, che si immerga nel mondo anziché dominarlo, che discenda verso di esso, [...] che lo interroghi, [...] che gli faccia dire, infine, ciò che nel suo silenzio *esso vuole dire*...¹⁹

Merleau-Ponty si orienterà nel testo in direzione della salvaguardia del «nostro contatto con l'Essere», anche laddove esso si sublima in espressione, al fine di preservare l'ambiguità della fede percettiva²⁰.

Per questo, Merleau-Ponty indica la necessità di abbandonare l'atteggiamento riflessivo e ingenuo, in cui il mondo diviene oggetto di rappresentazione, per misurarsi con la percezione delle cose stesse che, in una condizione solipsistica, si trovano «in fondo al mio sguardo e, in generale, alla mia esplorazione»²¹. In effetti, le cose percepite appaiono esclusivamente se presenti nel raggio d'azione corporeo ed in particolare nel campo visivo – per quanto si tenterà di mettere in luce il carattere metaforicamente tattile

¹⁸ Ivi, p. 63.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ivi, p. 64.

²¹ Ivi, p. 34. A proposito della contestualizzazione di questo stadio della percezione ad un'esperienza solipsistica, Merleau-Ponty si esprime come segue: «Ora, dunque, che ho nella percezione la cosa stessa [...] aggiungerò soltanto che la cosa è in fondo al mio sguardo e, in generale, alla mia esplorazione; *senza presupporre nulla di ciò che la scienza del corpo altrui può insegnarmi*» (ibidem, corsivo mio).

della visione descritta da Merleau-Ponty e soprattutto il carattere di tangibilità dell'invisibile che sembra emergere dalle pagine di *Il visibile e l'invisibile*.

L'esperienza della visione a partire dal proprio sguardo testimonia la struttura universale della visione, che non ha genesi se non all'interno del mondo stesso. Pertanto, afferma Merleau-Ponty, è «come se la mia visione del mondo stesso si facesse da un certo punto del mondo»²². Ogni relazione percettiva al mondo è così inestricabilmente legata a quello che Merleau-Ponty definisce un «“apporto corporeo”» o una «“componente soggettiva”»²³. Definizione insoddisfacente, per sua stessa ammissione, perché non si tratterebbe a suo dire di un intervento o un'attività soggettiva, che interverrebbe a manipolare le cose e il loro modo di apparire, né di una mediazione sopraggiunta a colmare la distanza tra il sé corporeo e l'oggetto percepito. Piuttosto, in termini più aderenti al progetto merleau-pontiano, la relazione che lega il corpo al mondo sarebbe comprensibile a partire dal modello della visione binoculare, in cui le due immagini monoculari si compongono dando vita ad un'unica immagine che non è riducibile alla somma tra di esse²⁴. Dunque, egli afferma quanto segue:

come le immagini monoculari non intervengono quando i miei due occhi operano in sinergia, così il mosso [*bougé*] dell'“apparenza” non rompe l'evidenza della cosa. La percezione binoculare non è fatta di due percezioni monoculari sormontate, ma appartiene a un altro ordine.²⁵

Merleau-Ponty conferisce esistenza alla cosa percepita sinergicamente con entrambi gli occhi; solo essa è reale, mentre le immagini monoculari sono dei «fantasmi», delle «pre-cose» che si dileguano non appena vi è sintesi tra esse; esse confluiscono nella

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ In questo esempio riecheggiano gli studi sulla percezione condotti sin da *La struttura del comportamento*, e l'approccio che si potrebbe definire fenomenologico-gestaltista di Merleau-Ponty nei confronti della percezione; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 92. Si vedrà in seguito come questo modello esplicativo, sinora limitato alla descrizione delle esperienze intrasoggettive o solipsistiche, verrà in seguito, dallo stesso Merleau-Ponty, adoperato nei confronti dell'esperienza intersoggettiva. Egli arriverà infatti a teorizzare una visibilità generale, universale, in cui i differenti vedenti sembreranno confluire l'uno nell'altro producendo una medesima immagine del mondo.

²⁵ Ivi, p. 35. Riguardo il carattere mosso della percezione, Merleau-Ponty si esprime anche nei termini di una vibrazione che ha luogo nella vita percettiva: «i miei movimenti e quelli dei miei occhi fanno vibrare il mondo, come si fa muovere un dolmen con il dito senza scuotere la sua solidità fondamentale. A ogni battito delle ciglia una tenda si abbassa e si rialza, senza che al momento io pensi di imputare questa eclissi alle cose stesse; a ogni movimento degli occhi che frugano lo spazio di fronte a me, le cose subiscono una breve torsione che io imputo a me stesso; e quando cammino per la strada, con gli occhi fissi sull'orizzonte delle case, tutto ciò che nelle vicinanze mi circonda sussulta a ogni rumore del tacco sull'asfalto, poi si assesta nel suo luogo» (ivi, pp. 34-35).

visione della cosa, o meglio «rientrano nella cosa come nella loro verità in piena luce»²⁶. Le immagini monoculari sono i fantasmi della percezione, esse non possiedono la densità dell'immagine binoculare e per questo sono solo indici di uno scarto rispetto alla «vera visione» che è in procinto di darsi e che, una volta data, ingloba le immagini che l'hanno preceduta. Immagini che Merleau-Ponty non esita a definire come residui o abbozzi, perché esse sarebbero orientate all'immagine vera, ossia all'immagine binoculare, che dunque le «compie riassorbendole» al proprio interno²⁷. Questa dinamica risulta indicativa del processo di confusione tattile e di riassorbimento degli esseri nel medesimo essere carnale; infatti, come le due immagini confluiscono nell'unica immagine binoculare, così le due mani in contatto tra esse manifestano la presenza e la co-appartenenza alla carne del mondo. Proprio alla luce della trasformazione che coinvolge i singoli elementi, nel momento in cui essi si configurano in una totalità non riassumibile alla somma delle sue parti – e come risultato in vista di cui i singoli elementi si danno e in cui scompaiono – risulta difficile comprendere come Merleau-Ponty ritenga possibile la salvaguardia della singolarità e dell'individualità nella visibilità e nella tattilità generali pensabili a partire dalla carne del mondo.

Merleau-Ponty afferma che il passaggio delle immagini nella medesima immagine binoculare avverrebbe semplicemente «*guardando, destandosi al mondo*»²⁸, ovvero passivamente nella corporeità vivente, come si evince dal passo seguente:

non è una *sintesi*, ma una metamorfosi in virtù della quale le apparenze sono istantaneamente destituite di un valore che esse dovevano unicamente all'assenza di una vera percezione. Così la percezione ci fa assistere al *miracolo di una totalità* che supera quelle che crediamo essere le sue condizioni o le sue parti, che le tiene da lontano in suo potere, come se esse non esistessero che sulla sua soglia e fossero *destinate a perdersi in essa*.²⁹

Merleau-Ponty rintraccia nella visione un'esperienza capace di riassumere le apparenze in ciò che egli definisce come il miracolo di una totalità, ovvero una trasformazione pre-riflessiva. Pertanto, Merleau-Ponty definisce una totalità capace di rimuovere le singole parti che la compongono solo conservandole in profondità nella loro

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem (corsivi miei, ad esclusione di “sintesi”).

rilevanza corporea; nel caso dell'immagine binoculare, accade che le immagini monoculari dileguino in uno sfondo anonimo e precosciente, nella visione con gli occhi che funzionano insieme, in vista del medesimo scopo³⁰. Questa esperienza è utile a Merleau-Ponty per dimostrare che vi sono due possibili strade percettive, due modalità dell'esperienza, per cui talvolta il rapporto corporeo alla cosa lascia l'interrogazione ad un livello superficiale, si ferma alla «pelle delle cose» – si ricordi il richiamo critico di questo rapporto alla pelle delle cose; sorprendente per alcuni versi, dal momento che la pelle avrebbe potuto indicare un interno presente all'esterno nella sua ottica, mentre invece egli qui ribadisce una condanna della superficie e delle superfici materiali – mentre in altri casi apre alla conoscenza delle cose stesse. Dunque, il rapporto corporeità-mondo «genera il brusio delle apparenze, così come lo fa tacere e mi getta in pieno mondo»; in entrambi i casi la possibilità di penetrare il mondo come la possibilità di chiudersi ad esso coltivando solo i propri fantasmi si co-appartengono³¹.

Merleau-Ponty descrive quindi un movimento a due facce, un accesso al mondo che è al contempo un ritirarsi da esso, e un ritirarsi che annuncia la possibilità di accedervi. Si assiste così, nella descrizione del rapporto al mondo tracciata da Merleau-Ponty, ad un'oscillazione tra una prossimità assoluta e una distanza irriducibile da esso; in particolare, vi sarebbe una prossimità assoluta nella percezione vivente, pre-tetica, cui farebbe seguito, tuttavia, nel tentativo di conoscere e di approfondire la profondità del percepito, un ritirarsi del mondo, uno sfuggire dello stesso alla riappropriazione da parte del soggetto corporeo conoscente; un soggetto installato nel mondo e in contatto costante con esso. Circa il rapporto ambiguo o confuso tra la prossimità e la distanza tra il senziente e il sensibile, Merleau-Ponty afferma quanto segue:

Il mondo è ciò che io percepisco, ma *la sua prossimità assoluta*, dacché la si esamina e la si esprime, diviene anche, inspiegabilmente, distanza irrimediabile. L'uomo “naturale” tiene le due estremità della catena, pensa *ad un tempo* che la sua percezione entra nelle cose e che si effettua al di qua del suo corpo. Ma come nell'uso della vita le due convinzioni coesistono senza sforzo, così, ridotte in tesi e in enunciati, esse si distruggono a vicenda e ci lasciano nella confusione.³²

Tuttavia, la risposta che il corpo fornisce alle sollecitazioni provenienti dal sensibile non è esaustiva, ovvero non copre la totalità dei possibili e delle ombre nascoste

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ivi, p. 36.

tra le pieghe carnali del mondo. Merleau-Ponty appare in tal caso orientato ad affermare la presenza di una non perfetta coincidenza nella percezione, ossia di una distanza che impedirebbe al corpo di percepirsi percipiente. Ciò emergerebbe laddove Merleau-Ponty dichiara che il sensibile è agitato da uno strato occulto di forze, un pullulare di ombre, una «vegetazione di fantasmi possibili» che il corpo non governa se non nell'istante della percezione, istante in cui «il corpo si cancella di fronte a essa [alla percezione], ed essa non lo coglie mai nell'atto di percepire»³³. Tuttavia, nel momento in cui egli afferma la cancellazione del corpo nell'atto della percezione, reintroduce surrettiziamente una garanzia della prossimità, che si manifesta nell'esperienza del toccarsi toccante. Nella descrizione della riflessività corporea, Merleau-Ponty considera la possibilità che il sentirsi si arresti sul punto in cui le mani si toccano, tuttavia egli ricomprende tale interruzione all'interno di una riflessività imminente. L'esperienza tattile che egli descrive assimila dunque la distanza che sembra aprirsi tra le mani, toccante e toccata, in favore di una continuità percettiva.

Ciò emerge appunto, laddove Merleau-Ponty descrive l'esperienza del reciproco toccarsi delle mani:

se la mia mano sinistra tocca la mano destra, e se di colpo io voglio cogliere con la mano destra, il lavoro della sinistra intenta a toccare, *questa riflessione del corpo su se stesso abortisce sempre all'ultimo istante: nel momento in cui sento la sinistra con la destra, io cesso nella stessa misura di toccare la destra con la sinistra. Ma questo fallimento dell'ultimo istante non spoglia di ogni verità quel presentimento che io avevo di potere toccarmi toccante.*³⁴

Tuttavia, per quanto Merleau-Ponty indichi la presenza di una incompiutezza in questa esperienza, la riflessione corporea, quella “specie di riflessione” che ha luogo nella tattilità, dimostra di essere la garanzia della reversibilità del toccarsi. Infatti, Merleau-Ponty afferma che la reversibilità è compiuta nella forma di una imminenza, di un sentimento di imminenza, che rivela l'auto-affezione tattile come verità ultima del contatto. La riflessività che ha luogo nel toccarsi toccante non è messa in dubbio, nel

³³ Ibidem. In margine al passo appena citato, Merleau-Ponty rinvia all'*idios kosmos*, ossia al frammento eracliteo 24 (89 DK, 95 B), in cui Eraclito avrebbe sostenuto che «gli svegli partecipano di un unico mondo comune, mentre i dormienti si rivolgono ciascuno verso un mondo proprio [*idion kosmon*]» (Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán, Milano, Bompiani, 2007, p. 445). Dunque, Merleau-Ponty stabilisce una connessione tra il mondo privato del sonno e le immagini monoculari, giacché esse non sono una mediazione tra il privato e il mondo comune, eppure non sono un niente.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 36.

momento in cui Merleau-Ponty afferma che vi è una verità nel presentimento del contatto, come si evince dall'ultima sentenza del passo appena citato, laddove Merleau-Ponty dichiara quanto segue: «*Ma questo fallimento dell'ultimo istante non spoglia di ogni verità quel presentimento che io avevo di potere toccarmi toccante*»³⁵. Il presentimento di imminenza interviene così a sostegno di un desiderio di tangibilità e di contatto pieno e coincidente, che si manifesta nell'esperienza dell'auto-affezione tattile e che Merleau-Ponty estenderà, in *Il visibile e l'invisibile*, all'esperienza del vedersi vedente, come figure della reversibilità carnale e del contatto originario al mondo.

L'ambivalenza di Merleau-Ponty nei confronti dell'esperienza tattile auto-affettiva attraversa longitudinalmente la sua opera, tuttavia, essa si accompagna allo stesso tempo alla possibilità di un contatto immediato e reversibile. È precisamente tra questi due movimenti che si sviluppano la filosofia merleau-pontiana e il suo discorso intorno al tatto. Si tenterà di mostrare, come questa oscillazione tra due movimenti differenti e apparentemente inconciliabili, si risolva nella considerazione di una reversibilità completa, perfetta. Ciò accade in particolar modo laddove Merleau-Ponty ricomprende la distanza tra il senziente e il sensibile all'interno di una sensibilità generale, onnicomprensiva. Merleau-Ponty pertanto individua una problematicità nell'esperienza del toccarsi, tuttavia egli risolve tale aporia ricorrendo al presentimento di imminenza ed estendendo la reversibilità sul piano intersoggettiva. Tale atteggiamento orienta le analisi che egli conduce in *Il visibile e l'invisibile*, a compimento di un percorso inaugurato con la *Fenomenologia della percezione*. Inoltre il ruolo della tattilità pervade la descrizione della riflessione, poiché egli pensa tale riflessione alla luce della restaurazione di un contatto originario all'essere, o meglio alla luce di un'auto-affezione pura che sarebbe sin dal principio la cifra della carne.

La definizione del corpo che emerge dall'esperienza del toccarsi toccante sarebbe dunque ambigua, perché al contempo attiva e passiva, infatti, se da un lato il corpo toccante è corpo attivo, dall'altro in quanto toccato esso si sente a partire da una percezione che irrompe dall'esterno attraversandolo. Il circolo attivo-passivo si risolverebbe pertanto in una specularità immediata, in un sentirsi immediato in cui si cancellerebbero i confini tra chi percepisce e chi è percepito. Tale esperienza è definita da Merleau-Ponty nei termini di una «esperienza della carne», che renderebbe manifesta la

³⁵ Ibidem.

genesi percettiva come processo proveniente dalle profondità di un corpo³⁶. In effetti, la percezione avviene attraverso il corpo, poiché «emerge nei recessi di un corpo», il quale a sua volta si costituisce intorno ad essa³⁷. Inoltre, Merleau-Ponty stabilisce esplicitamente un parallelo tra l'esperienza della visione di un altro corpo e l'auto-afezione tattile; egli infatti sostiene che la visione dell'altro intento a vedere offre «una amplificazione del medesimo paradosso» riscontrato nell'esperienza del toccarsi toccante³⁸.

In tal senso, Merleau-Ponty stabilisce un'analogia tra la percezione tattile di sé e la visione dell'altro, sostenendo infine che la visione dell'altro come vedente sarebbe addirittura un'amplificazione di quella percezione paradossale, che non ha origine né termine in se stessi. Merleau-Ponty sembra trasferire questa dinamica oculare all'operatività del corpo nella sua interezza, poiché se da un lato egli sembra indicare il carattere non-coincidente del toccarsi toccante e del vedersi vedente, dall'altro, estendendo la reversibilità tattile in primo luogo alla visione, ed in secondo luogo alla visione intersoggettiva, Merleau-Ponty opera una vera e propria svolta argomentativa. In effetti, nel momento in cui si postula la reversibilità all'esperienza altrui, l'esistenza di un altro corpo che percepisca se stesso e il mondo, allora il contatto di sé con sé, la percezione del proprio corpo diviene come l'immagine monoculare, ossia un fantasma, qualcosa che ha luogo pur senza possedere alcuno spessore corporeo, senza creare un ostacolo o una barriera, alcuna mediazione. Pertanto, la relazione all'altro non sarebbe che l'ampliamento dei paradossi cui l'esperienza della carne ha dato luogo, estendendo la reversibilità percettiva oltre la sfera privata, ma ne sarebbe al contempo la risoluzione, dal momento che, per Merleau-Ponty, una sfera privata non ha mai avuto luogo, non essendo la reversibilità attuabile nello spirito, bensì «nel mio corpo come cosa del mondo», dunque nell'essere esposti in quanto tangibili e visibili³⁹. Egli appunta a margine del testo quanto segue:

come prima i fantasmi monoculari non potevano rivaleggiare con la cosa, così ora si potrebbero descrivere i mondi privati come scarto in rapporto al mondo stesso. In che modo mi rappresento il vissuto dell'altro: come una specie di duplicazione del mio. Prodigio di questa esperienza: io posso fare assegnamento su ciò che vedo, e che si trova in stretta corrispondenza con ciò che vede l'altro – in verità, tutto lo testimonia: noi vediamo veramente la stessa cosa e la cosa stessa – e in pari

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ivi, p. 37.

tempo non raggiungo mai il vissuto dell'altro. *È nel mondo che noi ci raggiungiamo*. Ogni tentativo per restituire l'illusione della "cosa stessa" è in realtà un tentativo per ritornare al mio imperialismo e al valore della *mia* cosa. Esso non ci fa quindi uscire dal solipsismo: ne è una nuova prova.⁴⁰

Merleau-Ponty dichiara che i senzienti si raggiungono nel mondo concreto, nell'esperienza effettiva si ha esperienza intersoggettiva, proprio perché non esiste un mondo unico inteso come mondo intelligibile o somma delle coscienze private; dunque «è nel mondo che noi comunichiamo»⁴¹. Egli indica la possibilità di accedere al mondo privato dell'altro solo a partire dalla incarnazione comune, giacché il soggetto incarnato, come il suo altro, è proiettato tutto fuori di sé, espresso nel mondo visibile e tangibile. Dunque, Merleau-Ponty non sostiene l'assoluta intangibilità dell'altro, afferma piuttosto che essendo da sempre soggetti incarnati, l'io e l'altro si incontrano nel mondo poiché la loro soggettività è espressa in esso, è una soggettività carnale, costitutivamente promessa alla visibilità e alla tattilità. Merleau-Ponty individuerrebbe pertanto una interiorità assolutamente estroflessa, ossia un'interiorità tangibile a partire dall'esteriorità mondana in cui si incontrano chiasmaticamente le esperienze reciproche. Tuttavia, tale incontro non dissolve le ambiguità interne alla percezione solipsistica, anzi più che risolvere il paradosso tutto interno alla propria vita percettiva, l'irruzione dell'altro «vi aggiunge questo nuovo enigma della propagazione nell'altro della mia vita più segreta»⁴². Nell'intersoggettività carnale pertanto si riproporrebbe il medesimo enigma rintracciato da Merleau-Ponty nel sentirsi, tuttavia amplificato in quanto enigma di una generalità carnale.

Di conseguenza, è solo nel mondo che il soggetto corporeo può uscire da sé, divenendo a sua volta l'interno di un altro a lui esterno ed estraneo, ma che egli riconosce a partire dall'istante in cui si percepisce una vita dietro, avanti o intorno a quel corpo sensibile, una vita che proviene da un «doppio fondo dello spazio»⁴³. Nell'istante in cui gli sguardi o le mani si incrociano «un altro mondo privato traspare attraverso il tessuto del mio, e per un momento è in esso che vivo, io non sono più se non colui che risponde a questa sollecitazione fattami», ma appena si rivolge l'attenzione a questo fenomeno esso scompare e rivela la comune appartenenza alla medesima sostanza, e la percezione

⁴⁰ Ibidem, n. 7 (corsivi miei, ad eccezione di "mondo stesso" e "mia").

⁴¹ Ivi, p. 38.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

dell'altro testimonia la presenza della «dimensione di una *vita generalizzata* che si è innestata sulla mia»⁴⁴. Tuttavia, quando si ritiene di essere in procinto di raggiungere la vita altrui, come si è visto, non si riesce ad esaurirla, a ricomprenderla universalmente. Una incompletezza che sembra in contrasto con l'analisi dell'esperienza intersoggettiva in quanto rapporto all'altro garantito dal mondo, perché è nel mondo che esso avviene, sin dal momento in cui l'io e l'altro si comprendono come «variant[i] di un mondo comune», ossia nel momento in cui «la comunicazione fa di noi i testimoni di un unico mondo, *così come* la sinergia dei nostri occhi li fa dipendere da una cosa unica»⁴⁵.

Il carattere di incompletezza di tale esperienza appare dissolversi tuttavia nel momento in cui la relazione intersoggettiva è compresa da Merleau-Ponty come fondata nel medesimo mondo, nell'istante in cui le percezioni si incrociano⁴⁶. L'intersoggettività carnale offre pertanto l'accesso ad una dimensione comune omogenea, in cui tra l'uno e l'altro si hanno compresenza e inter-penetrazione; analogamente a quanto accade nell'esperienza auto-affettiva del toccarsi toccante, laddove vi è un'imminenza nella reversibilità che funge da punto di incontro delle linee del chiasma. Pertanto, il riconoscimento dell'altro, per quanto possa mantenere un carattere di incompletezza⁴⁷, si fonda nella medesima matrice carnale, nell'appartenenza alla medesima sostanza da cui i corpi si distinguono. Essi sono presi dal principio in una comunione e solo successivamente si dividono tramite una deiscenza che ha luogo nella carne del mondo.

Merleau-Ponty ricomprende le aporeticità dell'esperienza in un fondo comune che si darebbe come certezza ingiustificabile. In effetti, proseguendo nell'analisi di questa consapevolezza vissuta, Merleau-Ponty spiega la relazione alla *Urdoxa* come segue:

questa *certezza ingiustificabile di un mondo sensibile che ci sia comune è in noi il sostrato della verità*. Che un fanciullo percepisca prima di pensare, che cominci con il porre i suoi sogni nelle

⁴⁴ Ibidem (corsivo mio).

⁴⁵ Ibidem (corsivo mio).

⁴⁶ In direzione contraria muovono le analisi di Claude Lefort, cfr. Id., «L'idée d'être brut et d'esprit sauvage», cit., p. 37: «Tuttavia questa riflessione non deve essere pensata sul modello della pura presenza a sé, della pura trasparenza a sé: la presenza è raddoppiamento, il possesso è spossessamento, l'esperienza dello stesso, esperienza dell'altro. E, per tale ragione, essa è sempre incompleta» (traduzione mia). Nella pagina successiva tuttavia, Lefort definisce tale contatto con sé, che sarebbe affetto e interrotto da un'alterità, nei termini di confusione e di incontro senza fuoriuscita da sé; affermazione che sembra sconfessare l'irruzione di un'alterità nel sé, mantenendo piuttosto intatta un'auto-afezione pura, in quanto tutta interna al soggetto toccante-toccato: «L'esperienza del corpo è dunque quella dell'identità a sé, ma questo sé è al contempo dovunque e in nessun luogo, sempre alla ricerca del suo essere, ciò che, *senza uscire da sé, si incontra*. Indichiamolo: "Sé per confusione, narcisismo, inerenza del vedente al visto, del toccante al toccato, del senziente al sentito"» (traduzione e corsivi miei).

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 38: «la certezza, per irresistibile che sia, rimane assolutamente oscura; noi possiamo viverla, non possiamo né pensarla, né formularla, né erigerla a tesi».

cose, i suoi pensieri negli altri, formando con essi come *un blocco di vita comune*, in cui le prospettive di ognuno *non si distinguono* ancora, questi *fatti di genesi* non possono essere semplicemente ignorati dalla filosofia.⁴⁸

La riflessione si fonda dunque in una opinione originaria, ossia nella percezione come accesso ad una dimensione sensibile originaria e continua. Una fondazione che si darebbe nella prossimità che tiene insieme «il primo sostrato del mondo sensibile» e il situarsi nella verità⁴⁹. Merleau-Ponty ritiene infatti che «la nostra certezza di essere nella verità fa tutt'uno con quella di essere nel mondo»⁵⁰. Egli definisce questo primo stadio del pensiero come un «pensiero selvaggio», in cui «la nostra esperienza del vero è indistinta anzitutto dalle tensioni che nascono fra gli altri e noi, e dalla loro risoluzione»⁵¹.

La verità, l'altro e il vero si manifestano anzitutto in esperienze emotive e «quasi carnal[i]» che non appartengono all'ordine del pensiero ma che in qualche modo ne contengono delle anticipazioni – come si evince dalla vita infantile che sovente anticipa la vita adulta – un pensiero che si esprime in una gestualità o una fisionomia che non sono oggetto di comprensione intellettuale ma di affettività. Il rapporto all'altro è dunque, secondo Merleau-Ponty, anzitutto sostenuto dal mondo sensibile più che da un mondo intelligibile, il quale sarebbe tuttavia già presente nella forma di una anticipazione. In effetti, il medesimo mondo ingloba i corpi e gli spiriti e, dal punto di vista di Merleau-Ponty, i tentativi di spigare questa relazione nella storia del pensiero occidentale hanno infatti condotto alle antitesi egualmente insufficienti del pensiero oggettivo e di quello soggettivo. Merleau-Ponty ritiene necessaria la costituzione di una filosofia integrale, che sappia dunque rendere conto tanto del contatto dello spirito con se stesso quanto del contatto con la dimensione percettiva. Egli indica tale obiettivo nel saggio “*Les sciences de l’homme et la phénoménologie*”, laddove discute la critica husserliana allo psichismo e al logicismo, affermando quanto segue:

Ciò che Husserl oppone alla crisi provocata dallo psichismo o dal sociologismo [...] è l'edificazione di una filosofia integrale [...]. La lotta sarà dunque su due fronti durante tutta la carriera di Husserl. Lotta contro lo psichismo o lo storicismo in quanto essi vorrebbero ricondurre la vita dell'uomo a non essere altro che un semplice risultato di condizioni esteriori agenti su di lui

⁴⁸ Ivi, pp. 38-39 (corsivi miei). Per quanto concerne la percezione del bambino, Merleau-Ponty qui si richiama ai corsi tenuti alla Sorbona, in particolare alle sue riflessioni sulla percezione sincretica in età infantile; cfr. M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, cit.

⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

e che essi vedono il soggetto filosofante interamente determinato dall'esterno, *senza contatto col suo proprio pensiero* e votato allo scetticismo, ma lotta anche contro il logicismo, poiché il logicismo vorrebbe fornirci un accesso alla verità, *senza alcun contatto con l'esperienza contingente*. [...] Si tratta di scoprire *un metodo che permetta di pensare allo stesso tempo l'esteriorità [...] e l'interiorità*.⁵²

2. La dialettica come pensiero in contatto con l'essere e la metaforizzazione tattile della vista

Il secondo capitolo di *Il visibile e l'invisibile* raccoglie un confronto con il pensiero dialettico, dal quale emerge la necessità di elaborare un pensiero che sia in relazione con l'«implicazione inestricabile» che Merleau-Ponty ha rintracciato nel confronto con il pensiero riflessivo⁵³. Inoltre, tale implicazione inestricabile è descritta da Merleau-Ponty secondo la medesima figura del contatto, un contatto all'essere di cui la dialettica deve dare conto⁵⁴. Una implicazione che non potrebbe disfarsi a causa di un accidente esterno, dunque non soggetta ai mutamenti che intercorrono nell'esperienza, ma al contempo una implicazione che non andrebbe neanche intesa esclusivamente come una connessione a priori, in un'implicazione disincarnata e puramente coscienziale. Pertanto, Merleau-Ponty afferma che «l'apertura a un mondo naturale e storico non è una illusione e non è un *a priori*, è la nostra implicazione nell'Essere»⁵⁵. Occorre rimarcare tuttavia che l'apertura al mondo cui si riferisce Merleau-Ponty non andrebbe intesa come una lacerazione nel tessuto carnale del mondo, bensì come appunto una deiscenza originantesi a partire da una coimplicazione fondamentale⁵⁶.

⁵² M. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", cit., p. 63 (ibidem, traduzione e corsivi miei).

⁵³ Ivi, p. 106.

⁵⁴ Per il rapporto di Merleau-Ponty alla dialettica si rinvia a: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991, pp. 136-164; S. Mancini, "Merleau-Ponty's Phenomenology as a Dialectical Philosophy of Expression", *International Philosophical Quarterly*, 36, 1996, pp. 389-398; F. Dastur, "Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique", *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 33-48.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 106.

⁵⁶ Tale interpretazione è riscontrabile anche in N. Depraz, "La surprise du vivant. Levinas et Merleau-Ponty à la lumière de Hans Jonas", in E. Ferrario (a cura di), *L'eredità della fenomenologia e il problema della vita*, Roma, Lithos, 2012, pp. 147-148: «A differenza di Levinas, ciò che caratterizza il pensiero di Merleau-Ponty, è l'approcciare tale apertura, non nel modo esclusivo dello choc, della catastrofe, del taglio o della crisi, ma anche come ricucita, possibilmente inscritta nel già là del sé. Il trascendente, in altre parole, si sviluppa come approfondimento dell'immanenza piuttosto che come separazione assoluta (Levinas) [...]. In questo senso, l'essere-in-deiscenza non sfugge, in Merleau-Ponty, alla regola: esso indica uno "scarto" irrimediabile. Ma tale scarto fa apparire come cavità l'unità che lo precede [...]. Così lo scarto incolmabile,

Merleau-Ponty si pone criticamente nei confronti della dialettica del negativo, poiché essa si configura come opposizione assoluta tra il soggetto e il mondo⁵⁷. Dal punto di vista merleau-pontiano, nel tentativo di descrivere con maggiore acutezza la mescolanza esperita tra essi – mescolanza che si è vista emergere dal rapporto percettivo al mondo – Merleau-Ponty vedrebbe emergere con sempre maggiore forza la loro distinzione assoluta; per questo egli dichiara che nella dialettica negativa «più il pensiero aderisce all'esperienza e più la tiene a distanza. Ecco il sortilegio del pensiero del negativo»⁵⁸. In questo contesto non è possibile scovare i limiti della filosofia del negativo in ciò che essa afferma, perché essa afferma tutto, bensì nella mancata considerazione della situazione fattuale del filosofo. In effetti, Merleau-Ponty mostra che il contenuto manifesto alle analisi del pensiero del negativo sottende un contenuto latente di cui esso non ha tenuto conto. Permarrebbe dunque in esso una differenza abissale tra l'esperienza e il pensiero, poiché da un lato il vissuto non è assolutamente riconducibile al principio di non contraddizione, in quanto al contrario esso sarebbe originariamente ambiguo, mentre dall'altro lato, il pensiero non riesce a restituire il vissuto nella sua interezza, dal momento che «ne conserva tutto, salvo il suo spessore e il suo peso»⁵⁹. Dal punto di vista merleau-pontiano, la dialettica come pensiero del negativo mantiene così uno scarto tra il soggetto e il mondo che il pensiero dovrebbe sforzarsi di riprendere e di cui dovrebbe tentare di rendere conto, in quanto radicato in tale implicazione e risultante da essa come «fissazione seconda di una esperienza preliminare» o «situazione totale»⁶⁰.

Occorre dunque trovare l'ambito comune che tiene insieme il soggetto e il mondo, e che rende possibile il passaggio del sensibile nel senziente, ossia, nel caso della vista, alla medesima implicazione che si manifesta nella visione, che si offre il visto in presenza immediata, giacché è radicata nella «carne dell'essere e del vedente»⁶¹. Nel caso del

la non-coincidenza non diviene alterità assoluta, avvenire irriducibilmente non riassumibile, ma imminenza, iniziazione, latenza, pre-possessione (*Vorhabe*), e perfino anticipazione o ancora sopravanzamento [*empiètement*]; tuttavia Depraz non vede in tale articolazione una con-fusione: «Merleau-Ponty moltiplica di proposito le immagini del legame, della coesione, dell'intreccio, del tessuto, per far risaltare, non l'indifferenziazione fusionale della carne, ma l'emergere di un nuovo sempre in definitiva ricucito» (traduzioni mie).

⁵⁷ Merleau-Ponty si riferisce con tale espressione a Sartre; cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; tr. it di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, il saggiatore, 2008. Sul rapporto tra Sartre e Merleau-Ponty si vedano, cfr. J. Stewart (a cura di), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998; R. Barbaras, "Le corps et la chair dans la troisième partie de 'L'être et le néant'", in J.-M. Mouillie (a cura di), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS, 2000, pp. 279-297; S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, cit., pp. 69-77.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 108.

⁵⁹ Ivi, p. 109.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

rapporto tra soggetto e mondo, o per riprendere la terminologia dialettica utilizzata da Merleau-Ponty, tra il nulla e l'essere, occorre indicare la presenza di un ambito comune, ossia un ambito di coesione tra essi e di incarnazione del senso. In questo contesto si inserisce la reiterata critica all'idea del pensiero dell'essere a partire da un *ex nihilo*; infatti, secondo Merleau-Ponty, alla base di ogni discorso sull'essere non vi è un nulla, bensì «un rilievo ontologico in cui non si può mai dire che lo sfondo non è un niente»⁶². Pertanto, Merleau-Ponty individua nella deiscenza il darsi di un essere che non sarebbe assolutamente positivo, ma che si darebbe in un campo di apparenze, in un movimento continuo e in un continuo regime di sostituzione; poiché ogni apparenza «sarà sostituita da un'altra la quale sarà la verità della prima, perché c'è mondo, perché c'è qualcosa, un mondo, un qualcosa, che, per essere, non debbono anzitutto annullare il niente»⁶³.

Il punto di partenza della dialettica non può dunque essere la pura negazione, bensì la fede percettiva, con la propria intrinseca ambiguità. Dunque, come la filosofia riflessiva, anche il pensiero del negativo non ha dato conto della fede percettiva, poiché non ha considerato la distanza esistente tra irriflesso e riflettente. La riflessione avrebbe derivato dalla mancata considerazione di questa implicazione una soggettività chiusa su se stessa, mentre il pensiero del negativo una idea del nulla come assolutamente esteriore a se stesso. Da questo punto di vista, Merleau-Ponty ritiene che si debba sostituire ai due errori antitetici una dialettica incarnata, ovvero un pensiero che troverebbe la propria strada a partire dalla dimensione esperienziale del mondo e che non si produca come separazione da esso. Ovvero un pensiero capace di ricevere dall'esterno le motivazioni, ma non limitandosi ad essere riflesso di queste. La dialettica cui si mira Merleau-Ponty consentirebbe dunque di tenere insieme la correlazione attivo-passiva al mondo in unico movimento in cui essi, il soggetto e il mondo, sarebbero presi in un rapporto di complementarità, ossia all'interno di una «totalità complessa» in cui essi si troverebbero in un rapporto di «solidarietà tramite il rovesciamento» e in un divenire dialettico che «li integra a un essere in profondità»⁶⁴.

Così come accaduto in riferimento alla riflessione, la totalità solidale che dovrebbe emergere dal pensiero dialettico è pensata a partire dalla figura del contatto. Merleau-Ponty individuerrebbe infatti nella dialettica, intesa come rapporto originariamente ambiguo tra il pensiero e l'essere, l'opposto del pensiero di sorvolo e

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ivi, p. 112.

della riflessività, essendo essa piuttosto «il pensiero a lavoro nell'Essere, *a contatto con l'Essere*»; dal quale la dialettica ricava un campo fenomenico, ma in cui essa resta iscritta⁶⁵. Per Merleau-Ponty, ciò non vuol dire che la dialettica sia un pensiero ambiguo, poiché offrirebbe la possibilità di «differenziare e di integrare in un unico universo i doppi o anche i molteplici sensi, così come già Eraclito faceva vedere le direzioni opposte coincidenti nel movimento circolare»; un movimento che Merleau-Ponty non intende come la somma di opposti, ma come un unico «*sensu comune*», come i due che diventano uno, «*divenuti totalità*»⁶⁶. Merleau-Ponty ritiene possibile ciò solo in quanto l'essere preso in un divenire dialettico è un essere-visto, un essere che si espone e in cui il soggetto è preso sin dal principio. Tuttavia, per quanto la dialettica debba essere di diritto questa ricomprensione totale del divenire, Merleau-Ponty ritiene che nella storia della filosofia essa non sia mai comparsa in maniera così radicale.

Merleau-Ponty dichiara infatti di pensare ad una forma pura di dialettica, intesa come dialettica ambigua, ossia, è ancora la figura del contatto ad indicare la necessità di un pensiero radicato nel mondo, una dialettica come «pensiero a contatto con l'essere». Per non snaturarsi, essa dunque non deve «stacca[rsi] dal suo contesto antepredicativo»⁶⁷; se ciò accadesse, la dialettica perderebbe ogni contatto con l'essere esponendosi al rischio di divenire una cattiva dialettica, poiché da movimento stesso del contenuto potrebbe trasformarsi in principio esplicativo.

Per tale motivo, Merleau-Ponty individua la necessità di superare la dialettica e rivolgersi piuttosto ad una «iperdialettica» – che richiama la medesima esigenza che ha condotto Merleau-Ponty ad elaborare la nozione di superriflessione – ossia una dialettica auto-critica, che si conosce e «si supera come enunciato separato»⁶⁸. La vera dialettica vuole essere tale, non immediatamente, e per questo si perde in vista di un ritrovamento che sappia dare conto della verità dell'ambiguità originaria. Merleau-Ponty rileva pertanto l'esigenza di pensare una «dialettica senza sintesi» che sfugga all'idealizzazione della cattiva dialettica e che al contempo non sfoci in un presunto ineffabile⁶⁹. Eppure, quando

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem. Per il riferimento ad Eraclito si veda Id., *Frammenti*, 59-60 DK.

⁶⁷ Ivi, p. 113.

⁶⁸ Ivi, p. 115. Sul tema della «iperdialettica», cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, cit., in particolare il capitolo «L'iperdialettica e le sue matrici» pp. 139-188.

⁶⁹ Ibidem.

parla di una mancanza di sintesi, Merleau-Ponty non intende rinunciare alla dialettica come «superamento che riunisce»⁷⁰.

Merleau-Ponty desidera evitare una soluzione alla dialettica dell'essere che sfoci nell'essere in sé, o che sfoci nel per sé, così come tenta di non ricadere in una equivocità massima. Piuttosto, la dialettica cui egli aspira «deve ritrovare l'essere prima della scissura riflessiva, attorno a essa, nel suo orizzonte, non fuori di noi e non in noi, ma dove i due movimenti si incrociano, dove “c'è” qualcosa»⁷¹. Dove vi sarebbe dunque una reversibilità chiasmatica non tematizzata, che Merleau-Ponty definirà nel capitolo “L'intreccio – Il chiasma” come auto-affezione tattile, come contatto assoluto che precede la riflessione e la mantiene insieme allo strato esperienziale e irriflesso da cui essa trae origine. Dunque, dal punto di vista merleau-pontiano, la filosofia non sarebbe che la ripresa delle sintesi già attuate nella sfera della percezione. Merleau-Ponty individua così il compito della filosofia, come interrogazione capace di risvegliare una sfera precostituita, in cui essa sarebbe anticipata, risvegliando:

i rapporti regolati da prepossesso, da ricapitolazione, da sconfinamento, che sono come sopiti nel nostro paesaggio ontologico, che non vi sussistono più se non sotto forma di tracce, e che continuano però a funzionarvi, a istituirvi qualcosa di nuovo.⁷²

L'interrogazione filosofica deve dunque tornare all'essere grezzo e coesistente che rappresenterebbe la situazione iniziale del filosofo, riprendere il contatto con l'essere muto, uno strato di esperienza precedente la riflessione e che Merleau-Ponty tratteggia come «mescolanza del mondo e di noi», una mescolanza in cui appunto si confondono i confini tra i due, per quanto Merleau-Ponty stesso tenti di evitarlo o di negarlo⁷³. Il pensiero dunque ritorna a questa origine unitaria, ambigua o confusa, per esprimere ciò che in essa è già presente, riprendendo l'interrogazione del mondo che ha luogo nella percezione, giacché Merleau-Ponty afferma che è «innanzitutto lo sguardo a interrogare le cose»⁷⁴.

È nella percezione dunque, e nella visione che occorre cercare il contatto all'essere, ed è in essa che si dà quella mescolanza di mondo e soggetto cui Merleau-

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ivi, p. 116 (corsivo mio).

⁷² Ivi, p. 121.

⁷³ Ivi, p. 122.

⁷⁴ Ivi, p. 123.

Ponty ha accennato poc'anzi. In effetti, egli sostiene che è l'esperienza dell'«essere grezzo o pre-riflessivo che cerchiamo» nella visione, intesa come una modalità per rischiare l'ambiguità presente nella percezione⁷⁵. L'esperienza della visione che restituisce il contatto all'essere è appunto modellata, come si evince dalla descrizione merleau-pontiana, su una metaforizzazione della vista in chiave tattile. In particolare, Merleau-Ponty descrive un'esperienza della visione che è orientata alla complicità, ad una relazione erotica e familiare al tempo stesso, ad un reciproco sfiorarsi tra il corpo e il mondo. Per comprendere ciò che è in gioco in questa metaforizzazione, si ritiene indispensabile lasciare la parola allo stesso Merleau-Ponty:

allora, io non sono il negativo puro, vedere non è più semplicemente nullificare, la relazione fra ciò che io vedo e me che vedo non è di contraddizione, immediata o frontale, *le cose attirano il mio sguardo, il mio sguardo le accarezza, ne sposa i contorni e i rilievi, fra lo sguardo e le cose intravediamo una complicità*.⁷⁶

La visione dunque agirebbe come il tatto, palpando e sposando le cose, poiché preso con esse in una complicità, in una correlazione pre-riflessiva. Uno sguardo capace di palpare, rileva Merleau-Ponty, è uno sguardo incarnato, non lo sguardo di un soggetto disincarnato, il quale produrrebbe un panorama in cui non si potrebbero contemplare che dei puri oggetti. Conseguentemente, la visione di sorvolo pretenderebbe di dominare ciò che è visto e, quindi, negherebbe la possibilità di esporsi all'altro. L'idea di uno sguardo assoluto, privo di una corporeità e dunque di un proprio esser-visibile, incontrerebbe, afferma Merleau-Ponty, delle difficoltà nel momento in cui un altro si manifesta in prossimità spaziale al proprio corpo, mostrandosi come «vincolo corporeo» operante⁷⁷. Dal punto di vista della dialettica del negativo, Merleau-Ponty asserisce che l'ingresso di un altro vedente nel campo solipsistico provocherebbe un'apertura, farebbe breccia nella «visione sovrana» che si pretende appartenga al soggetto solipsistico, moltiplicando il punto cieco della propria visione⁷⁸. Secondo Merleau-Ponty, dunque l'esperienza dell'altro descritta dal pensiero negativo è alienante, e non offrirebbe chiare indicazioni sulle

⁷⁵ Ivi, p. 99.

⁷⁶ Ibidem (corsivi miei).

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ivi, p. 100.

modalità attraverso cui sarebbe possibile cogliere l'altro come altro soggetto, come spirito; per fare ciò occorrerebbe «essere lui», ma ciò è impossibile⁷⁹.

Dal confronto critico con la dialettica emergono così le prime indicazioni circa il carattere dell'altro e il cambiamento di prospettiva che interviene nel momento in cui si entra in un orizzonte intersoggettivo; poiché Merleau-Ponty ritiene che laddove si ha prossimità all'altro, esso possa «introdursi nell'universo del vedente solo per effrazione, come un dolore e una catastrofe; egli sorgerà non già davanti al vedente, nello spettacolo, ma lateralmente, come messa in questione radicale»⁸⁰.

Al contrario, Merleau-Ponty sostiene che la descrizione del rapporto all'altro offerta dalla dialettica negativa escluderebbe la possibilità che di esso si abbia una percezione piena, ovvero che si coincida con la propria vita installandosi in lui. Esso permanerebbe in una condizione di trascendenza, pena la perdita della sua alterità radicale. È evidente dunque che l'atteggiamento merleau-pontiano nei confronti del rapporto all'altro tenda a ricomprenderlo o ad installarsi in esso, poiché la relazione sarebbe pensata alla luce di una inter-penetrazione e della confusione con esso. La concezione della dialettica negativa lo penserebbe al contrario solo come un'incognita, e qualsiasi attributo si potrebbe rivolgere ad esso deriverebbe da una proiezione analogica di ciò che il soggetto sa di se stesso; pertanto, Merleau-Ponty afferma che dal punto di vista di una dialettica che non si pensasse come iperdialettica, la trasposizione del soggetto nel suo altro nella forma del «*se abitassi*» permanerebbe come «una finzione o un mito»⁸¹. Da questo punto di vista Merleau-Ponty ritiene che nonostante la dialettica cerchi di preservare l'alterità dell'altro, essa concluda con una sua cancellazione; in effetti, egli dichiara che: «[ciò] che sembrava garantire la sua alterità, appare d'un tratto come *la prevaricazione più grave di questa alterità*»⁸².

Merleau-Ponty indica dunque che, laddove si prendesse in considerazione la relazione all'altro in termini di incarnazione, allora si uscirebbe dalla dicotomia assoluta tra il soggetto e il mondo in favore di un sistema quadripartito – io per me, io per l'altro, l'altro per me, l'altro per l'altro – che renderebbe pensabile l'altro non come un vuoto nel pieno della propria soggettività, bensì come un altro che si percepisce nel proprio orizzonte come «in filigrana»⁸³. Tuttavia, la considerazione dell'altro che Merleau-Ponty

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ivi, p. 101.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ivi, p. 102 (corsivo mio).

⁸³ Ibidem.

presenta non è esente da un movimento di riappropriazione dell'alterità, giacché sarebbe all'interno di un medesimo sistema che ne diverrebbe possibile la percezione, un sistema pensato come generalità carnale in cui si assisterebbe alla spersonalizzazione e all'indistinzione tra essi. In effetti, Merleau-Ponty teorizza una relazione tra il soggetto incarnato e il proprio altro che si darebbe nell'esperienza effettiva come una reciproca penetrabilità, poiché «è necessario che vi sia passaggio dell'altro in me, e di me nell'altro» affinché tra i due non vi sia una mera equivalenza⁸⁴. Inoltre, affinché ciò avvenga, Merleau-Ponty ritiene necessario quanto segue:

allora è necessario che l'altro abbia ai miei occhi valore di Per Sé, che l'esteriorità di me stesso sulla quale egli ha presa mi metta alla sua mercé anche come Per Sé puro, che il mio nulla costitutivo sprofondi, ai miei propri occhi, nella mia situazione, e che infine io e l'altro, anziché essere due Per Sé paralleli [...], *siamo gli uni per gli altri un sistema di Per Sé, sensibili l'uno all'altro*.⁸⁵

Egli sottolinea in nota al testo che il rapporto intersoggettivo si struttura piuttosto come un sistema capace di tenere insieme l'io e gli altri in una relazione di co-implicazione, ovvero gli uni per gli altri. Ciò che contraddistingue il rapporto all'altro non sarebbe quindi la minaccia che egli costituisce nei confronti dell'io, ma la comune appartenenza al mondo in cui differenti sguardi coesistono e in cui «si intersecano»; ogni altro nell'universo degli altri è come un punto d'accesso «verso il medesimo Essere, ciascun[o] non essendo accessibile se non a uno di noi, ma apparendo all'altro come praticabile di diritto», proprio in quanto tutti gli sguardi sarebbero intrecciati nel medesimo essere⁸⁶. Merleau-Ponty definisce così i contorni di una generalità visibile, una generalità che egli definisce nei termini di una specularità carnale. In effetti, egli dichiara che le dimensioni di tale visibilità generale:

sono immediatamente comuni, che predestinano *l'altro a essere specchio di me così come io lo sono di lui*, che fanno sì che noi stessi non abbiamo, di qualcuno e di noi, due immagini fianco a fianco, ma *un'unica immagine* in cui siamo *implicati* entrambi, [...] il *rovescio* l'uno dell'altro.⁸⁷

⁸⁴ Ivi, p. 103

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ivi, p. 104.

⁸⁷ Ibidem.

Il reciproco implicarsi nella medesima immagine non sarebbe possibile, afferma Merleau-Ponty, se il vedente e il visto, o allo stesso modo il toccante e il toccato, non appartenessero al medesimo mondo; Merleau-Ponty afferma che essi sono l'uno il rovescio dell'altro «solo perché noi *apparteniamo al medesimo sistema* dell'essere per sé e dell'essere per altri, siamo dei momenti della *medesima sintassi*, contiamo nello *stesso mondo*, dipendiamo dallo *stesso Essere*»⁸⁸. Per giustificare la reciproca implicazione, Merleau-Ponty ritiene che non si possa ricorrere ad un rapporto tra senzienti e tra essi e il sensibile che sia fondato nell'idea di una sensazione pura – ad esempio di una visione pura –, ma che al contrario occorre rinunciare alla caratterizzazione del soggetto come di uno spettatore universale. Pertanto, in linea con quanto indicato riguardo la metaforizzazione tattile della vista, e dunque una pervasività della tattilità come archetipo della sensibilità *tout court*, Merleau-Ponty definisce la visione incarnata, ossia la visione a partire da un soggetto incarnato e dunque visibile per altri nell'unico visibile cui tutti i vedenti appartengono, in termini tattili. Infatti, egli esprime l'esigenza di abbandonare la visione pura in favore di una visione che sia «una specie di palpazione delle cose», e di un sorvolo inteso come una «inerenza»⁸⁹.

Il problema fronteggiato da Merleau-Ponty in questo testo risiede nella necessità di mostrare una verità soggiacente nella percezione, e nel mostrare la comune appartenenza dei vedenti ad una visibilità carnale generale, in cui essi sarebbero presi prima della separazione. Pertanto, egli contesta l'idea di uno sguardo puro, e di un rapporto al mondo attraversato da un'assoluta separazione tra vedenti e tra il visibile e il vedente. Egli ritiene che la dicotomia sia da sempre superata, poiché nella percezione ogni rapporto al mondo si presenta già come il risultato di una reciproca implicazione nel comune essere carnale, ossia nella carne del mondo. In effetti, Merleau-Ponty dichiara quanto segue:

se ogni mio rapporto con l'Essere non è, perfino nella visione, perfino nella parola, un rapporto carnale, con la carne del mondo, in cui l'essere “puro” traspare solo all'orizzonte, in una distanza che non è un niente, che non è dispiegata da me, che è qualcosa, che dunque appartiene a esso, che è, fra l'essere “puro” e me, lo spessore del suo essere per me, del suo essere per gli altri, e che in definitiva fa sì che ciò che merita il nome di essere sia non già l'orizzonte di essere “puro”, ma il sistema delle prospettive che introduce a esso, che *l'essere integrale sia non davanti a me, ma all'intersezione delle mie vedute e di quelle degli altri, all'intersezione dei miei atti e*

⁸⁸ Ivi, p. 105 (corsivi miei).

⁸⁹ Ibidem.

all'intersezione dei miei atti e di quelli degli altri, che il mondo sensibile e il mondo storico siano sempre degli intermondi.⁹⁰

Merleau-Ponty definisce dunque il rapporto all'essere, perfino nella visione o nella parola, dunque non solo nell'esperienza tattile, come un rapporto carnale; più che un'alternativa all'auto-affezione tattile, tuttavia, e la reversibilità che avviene tra gli sguardi e nel linguaggio si configura come estensione e amplificazione del reciproco toccarsi ad una carnalità meno spessa, ma pur sempre presa nel comune mondo carnale – che Merleau-Ponty definisce in *Il visibile e l'invisibile* come una “carne del mondo”. Inoltre, egli aggiunge che la vita percettiva si costituisce come in un'atmosfera, giacché essa sarebbe circondata da un'atmosfera, ossia da un orizzonte anonimo del mondo sensibile, della relazione corporea al mondo e delle abitudini corporee, così come da un orizzonte anonimo del mondo ideale, della cultura, della storia, delle istituzioni. Pertanto, Merleau-Ponty rileva ancora una dimensione totalizzante al cui interno sarebbero presenti la percezione e tutto ciò che ha origine da essa per sublimazione. Una presenza che si darebbe come confusione, come indica lo stesso Merleau-Ponty definendo l'atmosfera come «insieme confuso dei corpi e degli spiriti, promiscuità dei volti, delle parole, delle azioni, legati l'uno all'altro da quella coesione che non può essere negata loro giacché essi sono tutti delle differenze, *degli scarti estremi di un medesimo qualcosa*»⁹¹. Anche in tal caso, anche laddove Merleau-Ponty indica il darsi reciproco in una sorta di diacriticità e di differenza, non è ad uno scarto assoluto che egli si riferisce, bensì a differenze anticipate e inscritte all'interno di un medesimo orizzonte, all'interno cioè di una totalità al contempo attuale e potenziale che è la carne del mondo⁹².

3. L'intuizione come contatto assoluto e il superamento dell'ambiguità tra coincidenza e non coincidenza

Anziché eleggere esseri particolari come suoi referenti principali, ad esempio, le sensazioni, le rappresentazioni o la coscienza, la filosofia come interrogazione dovrebbe

⁹⁰ Ivi, pp. 105-106 (corsivi miei).

⁹¹ Ivi, p. 106 (corsivo mio).

⁹² Cfr. E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Kimé, 2008, in particolare cap. III.1 “Diacritique”; Id., “La chair comme diacritique incarné”, *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 249-262. Sulle fonti letterarie della nozione di “carne del mondo” si veda E. de Saint Aubert, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, pp. 359-370.

estendersi all'intero essere, un'estensione che Merleau-Ponty definisce in termini di contatto e di collegamento tramite cordone ombelicale. In effetti, Merleau-Ponty dichiara che «per realizzare il suo voto di radicalismo, essa [la riflessione] dovrebbe assumere come tema quel cordone ombelicale che la collega sempre all'Essere, quell'orizzonte inalienabile dal quale essa è subito circondata, quella iniziazione preliminare sulla quale essa tenta vanamente di ritornare»⁹³. In tal senso, egli ritiene che l'interrogazione filosofica non dovrebbe fare altro che porsi in ascolto dell'essere, ritornando ad uno strato originario del rapporto ad esso, precisamente alla relazione di «complicità» con esso⁹⁴. La filosofia potrebbe pertanto ritrovare il senso dell'essere solo se retrocedesse sino al «contatto totale» di colui che vive nel mondo, abita in esso e «tenta di pensarsi nel mondo, di pensare il mondo in se stesso, di dipanare le loro essenze intricate e di formare infine il significato “Essere”»⁹⁵.

Merleau-Ponty discute della filosofia in generale in un dialogo implicito con Husserl, contesta l'analisi eidetica perché essa ridefinisce tale orizzonte alla luce delle essenze. Tuttavia, Merleau-Ponty sostiene la necessità di pensare l'essenza come fondata nell'esperienza, e dunque come dipendente da essa. Dal suo punto di vista, infatti, per avere un valore necessario, l'analisi eidetica non può restare sul piano del costituito e deve piuttosto rinviare alla sfera di pre-costituzione, dunque occorre spiegarne la genesi a partire dal rapporto esperienziale al mondo⁹⁶. Le essenze in quanto tali non offrono il senso primitivo dell'Essere, e per garantire loro un valore universale occorre che le si fondi nell'unica esperienza e nell'«unico mondo, inscrivendosi in un unico Essere. È quindi all'esperienza che appartiene il potere ontologico ultimo»⁹⁷. Infatti, la possibilità logica delle essenze trae la sua forza solo dal radicamento di queste ultime, dunque dei pensieri propri e altrui, «nel tessuto di un solo Essere», in un rapporto che Merleau-Ponty definisce in termini tattili, secondo una figura metaforica del contatto. Pertanto, egli dichiara che una coscienza assoluta, distaccata dal piano immanente dell'esperienza «non è sicur[a] di toccare con esse l'Essere se non perché emerge in un'esperienza attuale

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 127.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ivi, p. 128.

⁹⁶ Cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, p. 41 ss.; I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, den Haag, Nijhoff, p. 82. In proposito al distacco dal terreno originario dell'esperienza, Merleau-Ponty afferma che ciò: «mi priverebbe proprio di quella coesione nello spessore del mondo e dell'Essere senza la quale l'essenza è follia soggettiva e arroganza» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 131).

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 129.

circondata da esperienze attuali, dal mondo attuale, dall'Essere attuale, che è il suolo dell'Essere predicativo»⁹⁸.

L'obiettivo merleau-pontiano consiste così nel trovare nell'essere grezzo le essenze selvagge che sono alla base degli atti di ideazione, ossia nel pensarle a partire da un campo percettivo, poiché «sotto la solidità dell'essenza e della idea c'è il tessuto dell'esperienza, questa carne del tempo», che, se da un lato impedisce di padroneggiare tutte le implicazioni presenti nel campo percettivo, dall'altro funge da garanzia di un ritorno a sé, poiché la durata, la carne del tempo, «*deve ritornare in se stessa per ritrovarvi la medesima idea che io pensavo un istante fa, e passare negli altri per raggiungerla anche in essi*»⁹⁹.

L'essenza dunque va pensata come incarnata, al di fuori di una antinomia tra elementi esteriori tra loro come appunto il fatto e l'essenza, piuttosto, afferma Merleau-Ponty, l'essenza non si trova in un al di là dell'esperienza, bensì essa è «*nel cuore di questo avvolgimento dell'esperienza sull'esperienza che prima costituiva una difficoltà*»¹⁰⁰. Fatto ed essenza non sarebbero presi in una biforcazione, perché non sarebbero percepiti in modo frontale, come dei *Gegenstand*; piuttosto essi si avviluppano nell'esperienza. Un pensiero della biforcazione avrebbe la necessità di «comprendere come i due ordini si colleghino attraverso di noi», dunque si troverebbe costretto a suturare la biforcazione, dal momento che «è pur necessario ricucire»; ma partire dalla separazione di fatto ed essenza, come oggetti di fronte allo sguardo cosmoteoretico, «si giunge all'inestricabile problema dell'intuizione delle essenze»¹⁰¹. La visione così non accade nello spazio tempo, né al di fuori di esso, perché Merleau-Ponty ritiene impossibile stabilire una distinzione tra dentro e fuori; piuttosto, il vedente vede «dal cuore del visibile stesso: io, il vedente, sono anche visibile»¹⁰². Tra vedente e visibile Merleau-Ponty postula un raddoppiamento, un duplicarsi della carne che solleva una difficoltà fondamentale del suo pensiero, e che invita a considerare la sua filosofia appunto come una struttura chiusa nell'unico elemento carnale, in un monismo elementare fortemente problematico. In effetti, Merleau-Ponty sostiene quanto segue:

⁹⁸ Ivi, pp. 129-130.

⁹⁹ Ivi, p. 131 (corsivi miei).

¹⁰⁰ Ivi, p. 132 (corsivo mio).

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ivi, p. 133.

il peso, lo spessore, la carne di ogni colore, di ogni suono, di ogni testura tattile, del presente e del mondo, è il fatto che colui che lo coglie *si sente emergere da essi* grazie a una specie di avvolgimento, *fondamentalmente omogeneo* a essi, il fatto che egli è il sensibile stesso veniente a sé, e che, reciprocamente, il sensibile è ai suoi occhi come *il suo duplicato o un'estensione della sua carne*.¹⁰³

L'essere è descritto da Merleau-Ponty in modo inequivocabile come una «*polpa* spaziale e temporale» a partire dal cui interno «gli individui si formano per differenziazione»; ovvero, egli aggiunge, «lo spazio, il tempo delle cose, sono dei *lembi di lui stesso*, della sua spazializzazione, della sua temporalizzazione»¹⁰⁴. La carne, la propria carne promana dunque in segreto dei raggi di spazialità e temporalità cui le cose sono vincolate, e con cui il soggetto carnale è in rapporto interno, è dall'interno che egli percepisce, poiché egli è tra le cose ed «esse comunicano attraverso di me come cosa senziente»¹⁰⁵. Merleau-Ponty descrive così una architettura di fenomeni carnali, di livelli di essere che si avvolgono uno sull'altro, differenziandosi tramite avvolgimento reciproco, e descrivendo un processo in cui l'invisibile o universale si avvolgerebbero sul visibile raddoppiandosi e inscrivendosi in esso. Di conseguenza, egli individua l'innestarsi dei fatti sulle generalità del corpo e il radicarsi delle idee nelle sue giunture, rendendo possibile la comunicazione tra natura e cultura, così come le culture tra loro, in una «*regione selvaggia dalla quale esse hanno tutte derivato la loro origine*»¹⁰⁶.

Merleau-Ponty definisce la regione selvaggia come l'ambito stesso della vita conoscitiva, piuttosto che come una sfera di esistenza avvolta nel mistero, o come una dimensione da cui sarebbe possibile uscire. Inoltre, egli ritiene impossibile vi siano all'interno di questo ambito carnale il vuoto ontologico e il non senso, ma descrive in esso un rapporto ambiguo di presenza e latenza, e di un susseguirsi di latenze, di cui non si conosce nulla attualmente, «*ma di cui sappiamo per lo meno che in linea di principio sono determinabili*»¹⁰⁷. Merleau-Ponty ipotizza quindi l'esistenza di un «Essere unico», una dimensionalità unica che tiene insieme tutte le dimensioni e giustifica il rapporto tra le coppie oppositive classiche come fatto ed essenza, spirito e materia, corpo materiale e

¹⁰³ Ibidem (corsivi miei).

¹⁰⁴ Ibidem (corsivi miei). Merleau-Ponty ritiene che i soggetti carnali «hanno attorno a sé un tempo e uno spazio di ammassamento, di proliferazione, di sopravanzamento, di promiscuità, – perpetua gravidanza, perpetuo parto, generalità e generatività, essenza grezza ed esistenza grezza, che sono i ventri e i nodi della medesima vibrazione ontologica» (ivi, p. 134).

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ivi, p. 134 (corsivo mio).

¹⁰⁷ Ivi, p. 136 (corsivi miei).

corpo vivente, e così via. In questo essere trovano la coesione lo spazio, il tempo e la loro relazione, a partire dalla caratterizzazione dell'ambiguità corporea in termini tattili; poiché egli asserisce quanto segue:

la coesione del diritto e del rovescio del mio corpo, la quale fa sì che, visibile e tangibile come una cosa, sia proprio il corpo ad avere questa veduta di se stesso, questo *contatto con se stesso*, in cui esso si sdoppia, si unifica, cosicché corpo oggettivo e corpo fenomenico ruotano l'uno attorno all'altro o *sopravanzano l'uno sull'altro*.¹⁰⁸

La deiscenza dell'essenza dal fatto sarebbe pertanto analoga a quella che si apre nel proprio corpo carnale tra senziente e sensibile, consentendo a quest'ultimo di avere una relazione col mondo e di tornare a sé per conoscersi. Originandosi a partire dalla medesima carne attraverso un processo di deiscenza, il corpo si scoprirebbe come un sensibile auto-affetto tattilmente e visivamente, ossia come sensibile capace di sentire il proprio interno, di sentirsi dall'interno, e al contempo di rendere possibile la «segregazione dell'«interno» e dell'«esterno»»¹⁰⁹. Nel rapporto auto-affettivo avrebbe luogo la spazializzazione dell'essere, una spazializzazione che tuttavia si manifesterebbe come fondamentale indistinzione di exteriorità ed interiorità; in quanto, tramite il contatto auto-affettivo, Merleau-Ponty garantisce la possibilità di sentire l'interno, di cogliere l'invisibile della carne. In tal senso ciò che la filosofia riflessiva ha definito come coscienza, psiche, idea viene ad esporsi sulla superficie del corpo, cosicché il tatto o la visione possano accedere ad essa, toccarla e vederla. Merleau-Ponty assicura, dunque, con questo gesto la manifestatività dell'invisibile, che per quanto possa non essere attualmente presente, è in potenza sempre promesso alla visibilità. L'invisibile è in principio visibile, perché esposto, incarnato, ovvero sia perché il senso affiora in superficie, si presenta nella carne alla carne di colui che vede o tocca.

Questa incorporazione del senso – inteso come significato o psiche – accade alla corporeità, linguistica o vivente, che si costituisce pertanto come carne del visibile; una carne che Merleau-Ponty definisce in termini narcisistici – come si è notato già in *La prosa del mondo* –, erotici e magici, ovvero come legame interno all'essere, «rapporto all'Essere attraverso l'essere»¹¹⁰. Inoltre, la parola e il corpo, come carne del visibile – occorre notare che la carne di cui parla Merleau-Ponty è sempre al singolare, non vi sono

¹⁰⁸ Ibidem (corsivo mio).

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Ivi, p. 137

mai delle carni o le carni, ma solo “la” carne – si relazionano al sensibile e al linguaggio inglobando i membri della loro famiglia, secondo una «magia naturale che attira nella sua rete le altre significazioni nello stesso modo in cui il corpo sente il mondo sentendosi»¹¹¹. L'esperienza del corpo che si sente è analoga a quella della parola, che chiama a sé non solo un significato, ma una rete di significati; in tal senso, Merleau-Ponty puntualizza, più che parallelismo o analogia il rapporto tra la parola e il senso è di «solidarietà e intreccio [...] perché essa prolunga nell'invisibile ed estende alle operazioni semantiche l'appartenenza del corpo all'essere e la pertinenza corporea di ogni essere», una pertinenza di cui si fa esperienza una volta per tutte, con l'ingresso nel visibile¹¹². Tra il mondo e il senso Merleau-Ponty rileva un intreccio che definisce «operante, fungente, presente e coerente», in cui l'essenza si trova esattamente come operante e fungente a sua volta¹¹³. L'essenza non ha posto nell'iperuranio ma al fondo, nella profondità della carne che sarebbe, sin dal principio, luogo del contatto e reversibilità, o, per usare le parole di Merleau-Ponty:

nervatura comune del significante e del significato, aderenza e reversibilità dall'uno all'altro, nello stesso modo in cui le cose visibili sono le pieghe segrete della nostra carne [in precedenza aveva parlato di “lembi”], e il nostro corpo, nondimeno, una delle cose visibili. Come il mondo è dietro il mio corpo, così l'essenza operante è dietro la parola operante.¹¹⁴

Inoltre, il dialogo diverrebbe per Merleau-Ponty un rapporto i cui protagonisti si scoprono immediatamente in rapporto diacritico tra enti differenti all'interno del medesimo essere carnale, in cui essi si muovono praticamente, cioè esprimendosi tramite gesti e parole a partire da cui ciascuno ritrova il proprio pensiero non più come proprio. Analogamente, il punto di partenza dell'interrogazione risiederebbe nella localizzazione, ossia nell'incarnazione dell'interrogante nella spazio-temporalità vissuta; occorre cioè che esso sia incarnato e in un rapporto di fondamentale e continua inerenza ad uno spazio-tempo che, Merleau-Ponty caratterizza come «vincolo indistruttibile»¹¹⁵.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem (traduzione leggermente modificata).

¹¹⁴ Ibidem. Egli aggiunge anche: «Come la nervatura sostiene la foglia dall'interno, dal fondo della sua carne, così le idee sono la testura dell'esperienza: il suo stile, dapprima muto, poi proferito. Al pari di ogni stile, esse si elaborano nello spessore dell'essere e, non solo di fatto, ma di diritto, non potrebbero esserne distaccate per venire dispiegate sotto lo sguardo» (ivi, p. 138).

¹¹⁵ Ivi, p. 139.

Tale intreccio rinvierebbe ancora una volta alla metaforicità tattile, all'adesione e al contatto, tra sensiente e sentito, vedente e visibile, dunque alla loro reversibilità pensata sul modello dell'auto-afezione tattile. Il corpo senziente e il corpo sentito sono innervati l'uno nell'altro, installati e incorporati nella medesima stoffa dell'essere, presi in una correlazione fungente che contiene un *logos* muto, in una matrice indistinta di soggetto e oggetto, di attività e passività.

In tal senso, occorre leggere uno dei passaggi più critici per l'interpretazione dell'esperienza tattile e dell'auto-afezione tattile come luogo della confusione, giacché l'opera di Merleau-Ponty è attraversata da una duplice gestualità nei confronti della tattilità e del rapporto chiasmatico in generale. Come si è mostrato, costantemente ritorna nei testi merleau-pontiani l'alternanza di questi due motivi, ossia, da un lato il riconoscimento di un'aporia nel contatto al mondo, e dall'altro lato un costante desiderio di prossimità e la definizione di un contatto fusionale. La presenza di un'aporeticità emerge laddove Merleau-Ponty si dimostra chiaramente in antitesi con l'analisi eidetica intesa come:

ritorno all'immediato, la coincidenza, la fusione effettiva con l'esistente, la ricerca di una integrità originaria, di un segreto perduto e da ritrovare, che annullerebbe le nostre domande e anzi metterebbe sotto accusa il nostro linguaggio. Se la coincidenza perduta non è un caso, se l'Essere è nascosto, ciò è proprio una peculiarità dell'Essere e nessuno svelamento ce lo farà comprendere.¹¹⁶

Egli sembra riconoscere in questo passaggio testuale l'impossibilità di una coincidenza reale, assoluta, della fusione con le cose che avverrebbe avvicinandosi ad esse. Le argomentazioni che Merleau-Ponty presenta in questo capitolo di *Il visibile e l'invisibile* sono le medesime presentate in un "Abbozzo di redazione" corrispondente esattamente ad una stesura precedente a quella definitivamente inclusa da Lefort in *Il visibile e l'invisibile*. Tale "abbozzo" è stato successivamente pubblicato nel volume *È possibile oggi la filosofia?* ed offre spunti utili per comprendere come, anche in questo caso, l'oscillazione merleau-pontiana tra la coincidenza parziale e la coincidenza fusionale tenda in ultimo verso quest'ultima¹¹⁷.

Merleau-Ponty riprende tale argomentazione poco più avanti in *Il visibile e l'invisibile*, optando per una posizione ambigua tra lo scarto e la confusione, una

¹¹⁶ Ivi, p. 140.

¹¹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 257-280.

posizione che egli assume avendo individuato nel rapporto di reversibilità una “coincidenza parziale”. Egli afferma infatti quanto segue: «in una intuizione per coincidenza e fusione, tutto ciò che si dà all'Essere è tolto all'esperienza, tutto ciò che si dà all'esperienza è tolto all'Essere. La verità è che l'esperienza di una coincidenza può essere, come dice spesso Bergson, solo “coincidenza parziale”»¹¹⁸.

Tale posizione tuttavia non esclude appunto la possibilità che vi sia coincidenza, ma rivela la critica merleau-pontiana verso una coincidenza pensata a partire da una soggettività disincarnata, da un pensiero assolutamente in contatto con se stesso, in favore di una coincidenza che tenga conto dello spessore dell'essere, e dell'intreccio inestricabile presente tra senziente e sensibile. Pertanto, la critica che egli porta alla coincidenza puramente soggettiva non incrina la posizione merleau-pontiana e la ricerca di una coincidenza più radicale, coincidenza che egli individua nella forma paradossale di una prossimità per distanza; una formula che tuttavia si rivela orientata ancora alla prossimità, alla prossimità tra una prossimità e una distanza, ovvero a quella ambiguità che caratterizza la matrice carnale, l'unità presupposta e originaria. In questi termini egli si esprime nel saggio “Divenire di Bergson”, cui si rimanda proprio in quanto è in quel testo che Merleau-Ponty definisce ciò che egli intende per “coincidenza parziale”. A partire da tale testo si potrà rintracciare il doppio senso di questa coincidenza, da un lato coincidenza semplice o fusione – ad intendere la coincidenza del soggetto con se stesso, la chiarezza assoluta del pensiero – dall'altro la coincidenza parziale – che egli definisce come coincidenza con una non coincidenza e dunque, a rilevare il carattere assoluto cui anch'essa aspira, come contatto e sapere assoluti.

Merleau-Ponty rinvia pertanto a Bergson poiché egli «era contatto con le cose»; un contatto che Merleau-Ponty definisce nei termini di un contatto assoluto, un sapere assoluto¹¹⁹. In particolare, Merleau-Ponty sostiene quanto segue:

Il tempo è dunque me stesso, io sono la durata che colgo, la durata che coglie se stessa è in me. E sin d'ora noi *siamo nell'assoluto*. Strano *sapere assoluto*, perché noi non conosciamo né tutti i nostri ricordi, né tutto lo spessore del nostro presente, e perché *il mio contatto con me stesso è “coincidenza parziale”*: una parola che Bergson adopererà frequentemente, e che in verità costituisce un problema. In ogni caso, quando si tratta di me, *il contatto è assoluto proprio perché è parziale*, io conosco come nessun altro la mia durata proprio perché *sono preso in essa, ne ho l'esperienza più stretta e più vicina possibile* proprio perché questa durata mi supera. Il sapere

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, “Divenire di Bergson”, in Id., *Segni*, cit., p. 240.

assoluto non è sorvolo, ma *inerenza*. [...] Poiché qui *io coincido con una non-coincidenza*, l'esperienza è suscettibile di estendersi al di là dell'essere particolare che io sono. L'intuizione della mia durata è l'apprendimento di un modo generale di *vedere*, il principio d'una specie di "riduzione" bergsoniana. [...] L'intuizione non è più decisamente coincidenza semplice o fusione: si estende fino a certi "limiti".¹²⁰

In tal senso, il carattere di questa parzialità risiederebbe nelle modalità in cui si esprime il contatto, che, secondo la lettura che Merleau-Ponty opera del testo bergsoniano, «è assoluto proprio *perché* è parziale, [ovvero] io conosco come nessun altro la mia durata proprio perché sono preso in essa, ne ho l'esperienza più stretta e più vicina possibile [...]. Il sapere assoluto non è sorvolo, ma *inerenza*»¹²¹. Per Merleau-Ponty, Bergson riesce a pensare un essere se stesso che è coesione e al contempo distacco, grazie al carattere peculiare dell'intuizione della durata, che non si limita a cogliere un essere particolare, bensì aggancia l'essere nel momento nascente, come essere vivo e attivo, estendendosi al di là della singolarità. Per tale motivo, Merleau-Ponty individuerrebbe questo contatto assoluto come coincidenza con una non coincidenza, poiché egli rimarca che «io coincido con una non-coincidenza»¹²². Per questo motivo, la lettura che Merleau-Ponty offre della coincidenza sembra orientarsi verso una coincidenza tra una coincidenza e una non coincidenza, ovvero come se, la non coincidenza, la distanza, non siano mai state tali, poiché esse sarebbero già da sempre prese in un'ambiguità originaria, ossia in una dimensione fondante in cui esse coincidono, prima di ogni apertura. L'"apertura" alla quale Merleau-Ponty rinvia sarebbe una deiscenza radicata nell'unità del mondo carnale, il quale si darebbe come una generalità indivisa e come origine confusa da cui solo secondariamente potrebbero distinguersi i lembi della coincidenza e della non coincidenza. In questo senso l'intuizione può darsi come contatto assoluto e come coincidenza tra una coincidenza e una non coincidenza. L'alternanza tra i due lembi della medesima carne – tra le due mani o tra i due corpi in contatto – più che essere superata

¹²⁰Ivi, p. 241 (corsivi miei, ad eccezione di "vedere" e "perché"). Dal saggio "L'esistenzialismo in Hegel", è possibile trarre delle indicazioni supplementari circa l'idea di un sapere assoluto come contatto assoluto, ossia come movimento teleologico della coscienza verso la ricomprensione della dimensione originaria dell'esistenza e come contatto di tra la coscienza e il mondo, in opposizione al contatto semplice in cui il soggetto puro pensa se stesso. In particolare, ciò emerge da quanto segue: «Il *sapere assoluto* che conclude l'evoluzione dello spirito-fenomeno, in cui *la coscienza s'identifica infine alla sua vita spontanea e riprende possesso di sé*, non è forse una filosofia ma piuttosto una maniera di vita. [...] Qui l'esperienza *non è più soltanto* come in Kant il nostro *contatto puramente contemplativo* con il mondo sensibile» (cfr. M. Merleau-Ponty, "L'esistenzialismo in Hegel", in Id., *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 2009, pp. 88-89; corsivi miei, ad eccezione di "sapere assoluto").

¹²¹Ibidem.

¹²²Ibidem.

tramite un atto intuitivo, giacché come dichiara Merleau-Ponty «l'intuizione li vede riunirsi», sarebbe possibile perché presupposta¹²³.

Pertanto, laddove Merleau-Ponty mostra che non vi sarebbe «più decisamente coincidenza semplice o fusione»¹²⁴, egli intende criticare una coincidenza appartenente al solo pensiero come riflessione disincarnata, come coincidenza nell'assolutezza della coscienza. Al contrario, da quanto emerge in *Il visibile e l'invisibile* e nel “Divenire di Bergson”, egli postula la presenza di una coincidenza ancor più profonda, in quanto capace di tenere insieme gli estremi del senziente e del sensibile, del soggetto e del mondo, non rinunciando all'incarnazione dei primi nei secondi. Alla luce di tale confusione – coincidenza tra coincidenza e non coincidenza – è possibile leggere i riferimenti merleau-pontiani alla prossimità nella distanza. Una distanza assoluta e abissale non si darebbe mai nella generalità carnale, poiché è sempre alla luce di un desiderio e di una possibilità della prossimità che egli descrive l'articolazione tra esse. Il pensiero può sempre toccare il mondo, perché è al contempo toccato da esso, tra essi si darebbe una inter-penetrazione originaria; in tal senso la carnalità si tocca, si sente in un'auto-affezione generalizzata, come emerge dalla caratterizzazione della reversibilità come cifra della carne del mondo.

La medesima argomentazione riappare in *Il visibile e l'invisibile*, laddove, si presenta in modo molto evidente, in queste pagine, in tutta la sua ambivalenza e, al contempo, nella direzione di un intreccio, di una reciproca penetrazione tra sensibile e senziente. Egli infatti sostiene quanto segue:

poiché i miei occhi che vedono, le mie mani che toccano possono essere anche visti e toccati, poiché quindi, in questo senso, essi vedono e toccano dal di dentro il visibile e il tangibile, poiché la nostra carne riveste e in pari tempo avvolge tutte le cose visibili e tangibili dalle quali essa è però circondata, *io e il mondo siamo l'uno nell'altro*.¹²⁵

Inoltre, Merleau-Ponty aggiunge che «dal *percipere* al *percipi* non c'è anteriorità, ma simultaneità o addirittura ritardo»¹²⁶. Merleau-Ponty descrive in questo passo citato un rapporto di reciprocità che tuttavia sembra appunto garantire la simultaneità, il passaggio dell'uno nell'altro. Solo la possibilità di un ritardo viene ad incrinare un rapporto che,

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141 (corsivo mio).

¹²⁶ Ibidem.

nonostante le tortuosità del discorso merleau-pontiano, sembra condurre ad una coincidenza – per quanto restaurata, ritrovata. Eppure, ancora una volta, egli oscilla tra la negazione e l'affermazione di un rapporto fusionale, affermando quanto segue:

sotto le mie mani, sotto i miei occhi, contro il mio corpo, io ritrovo molto di più che un oggetto: un Essere di cui la mia visione fa parte, una visibilità più vecchia delle mie operazioni o dei miei atti [sembra esservi un terreno comune in cui tutte le visioni verrebbero a iscriversi, un visibile arcaico]. Ma ciò non significa che ci sia, fra me e questo Essere, fusione, coincidenza: viceversa, ciò si effettua perché una specie di deiscenza apre in due il mio corpo, e perché fra il corpo toccato e il corpo toccante, c'è ricoprimento o sopravanzamento, cosicché si deve dire che *le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose*.¹²⁷

Ancora una volta si alternano e si susseguono la non fusione e una certa deiscenza, intesa come ricoprimento o sopravanzamento. L'intuizione e la riflessione condividono il medesimo pregiudizio, poiché ipotizzano un ritorno all'immediatezza ma non considerano la distanza, ossia non constatano che l'origine, lo strato originario non è totalmente alle spalle del soggetto ma è davanti ad esso, distante in tal senso. Per questo Merleau-Ponty invita a considerare le molteplici dimensioni in cui si sviluppa «l'originario», che «esplode, e la filosofia deve accompagnare questa esplosione, questa non-coincidenza, questa differenziazione. Le difficoltà della coincidenza non sono solo difficoltà di fatto che lascerebbero intatto il principio»¹²⁸.

Di nuovo, tuttavia, nell'affermare lo scarto egli invita a considerare una coincidenza tra lo scarto e la coincidenza; infatti spiega che «ciò che c'è, non è una coincidenza di principio o presuntiva e una non-coincidenza di fatto, una verità scadente o mancata, ma una non-coincidenza privativa, una *coincidenza da lontano*, uno scarto»¹²⁹. Il desiderio di attingere linguisticamente in purezza ciò che è passato o il mondo naturale che si percepisce a distanza si conclude nell'errore, e mostra l'erroneità di questo approccio nel modo più evidente, poiché «recide il *tessuto continuo* che ci unisce vitalmente alle cose e al passato, e si installa tra questo e noi come uno schermo»¹³⁰. Il linguaggio del filosofo mira ad esprimere il suo contatto all'essere, ma tale contatto è tacito e non può essere portato ad espressione secondo Merleau-Ponty. Se ciò fosse possibile allora si smetterebbe di parlare e si potrebbe coincidere in silenzio con l'essere. La risposta non va

¹²⁷ Ivi, pp. 141-142 (corsivi miei).

¹²⁸ Ivi, p. 142.

¹²⁹ Ivi, pp. 142-143.

¹³⁰ Ivi, p. 143 (corsivo mio).

cercata però nella coincidenza, in un linguaggio che restituisca la coincidenza, perché ciò non è possibile, bensì è possibile un linguaggio della possibile coincidenza nel senso di un linguaggio che lascia parlare l'essere stesso, di cui colui che parla non possiede il segreto. Le parole si legherebbero in tal modo a partire dalle sintesi che accadono nell'essere, lasciando spazio ad un linguaggio metaforico, ossia laterale; il linguaggio è vitale, ma dice la vita di colui che parla e al tempo stesso delle cose. Il linguaggio germoglia nel rapporto muto all'essere, e non sopraggiunge come interruzione di una immediatezza completa, ma testimonia l'avvolgimento del sensibile e dell'ideale nella parola e della parola in essi, ovvero il linguaggio operante, linguaggio della vita, dell'azione e della poesia.

La filosofia, che la si definisca come ricerca eidetica o come fusione con le cose, che ne si enfatizzi la distanza infinita del sorvolo o la prossimità assoluta della fusione, ricade nell'adeguazione interna dell'idea o nell'identità a sé della cosa. Concepita in tal modo, la filosofia manca, secondo Merleau-Ponty, la sua natura, ossia «il pensiero dei lontani, il pensiero d'orizzonte»¹³¹. Il problema consiste proprio nel comprendere che l'idea di orizzonte, cui Merleau-Ponty si rifà per intendere il rapporto di “coincidenza da lontano”, presupponga appunto un superamento possibile di ogni non coincidenza attuale; dal momento che ciò che non è visibile attualmente è comunque promesso in un orizzonte teleologico. La coincidenza cui si riferisce Merleau-Ponty si distingue in tal caso dalla coincidenza del soggetto auto-ponentesi, una coincidenza tutta interna a sé, per divenire la coincidenza a sé come punto di ritorno, e dunque anche di origine, di un processo in cui si riconosce una coincidenza in spessore, una coincidenza che supera tuttavia lo spessore, sia esso temporale o spaziale, per riconoscersi come il medesimo essere intero-esterno. La coincidenza in spessore è in tal senso ancora coincidenza con l'interno, l'interiorità, sia essa psiche o senso. È l'interiorità che si sente toccando il toccato. La distanza sembra per tale motivo già da sempre superata e superabile.

È per tale motivo che, secondo Merleau-Ponty, la distanza non rappresenterebbe l'impossibilità della conoscenza, essendone piuttosto la condizione di possibilità. La filosofia riflessiva ha posto all'origine della riflessione una coincidenza immediata tutta interna a sé, essa non ha riconosciuto quanto segue:

che per l'appunto la presenza del mondo sia presenza della sua carne alla mia carne, che io “ne sia” senza essere lui, ecco ciò che, non appena detto, viene dimenticato: *la metafisica rimane coincidenza*.

¹³¹ Ivi, p. 145.

Che ci sia questo spessore di carne fra noi e il “nucleo duro” dell'Essere, è ciò che non interviene nella definizione: tale spessore è ascrivito a me, è la fodera di non-essere che la soggettività trasporta sempre attorno a sé.¹³²

Tuttavia, per quanto Merleau-Ponty indichi una critica della coincidenza, è verso una coincidenza più profonda che egli si dirige, ossia verso una riflessione originata nell'indivisione tra essa e l'irriflesso. La carne mantiene insieme i due lembi della riflessione, pertanto essa non sarebbe una apertura, né un movimento secondario che separerebbe una figura dal suo orizzonte. L'orizzonte circonda la cosa pur non essendo un niente e il rapporto tra essi non è un rapporto di composizione, ovvero di con-giunzione secondaria a partire da una separazione iniziale. Pertanto, Merleau-Ponty ritiene necessario un ritorno alla «prossimità per distanza», alla intuizione come «auscultazione» e «palpazione in spessore», dunque di un vedere come vedersi e come «torsione su di sé»¹³³; solo un pensiero del genere potrebbe superare quella che ha definito poc'anzi una metafisica della coincidenza. Tuttavia anche il movimento descritto da Merleau-Ponty come torsione su di sé e vedersi implica ancora una istanza speculare e speculativa, la circolarità di un rapporto tutto interno a sé, in cui appunto non vi è effrazione dell'altro, sia esso inteso come la cosa o l'altro soggetto. Tale discorso si mantiene all'interno di una etero-tautologia¹³⁴.

4. L'auto-affezione tattile come figura della reversibilità chiasmatica

Dunque, per non ricadere negli errori cui ha condotto il pensiero astratto dall'esperienza, è necessario che la filosofia «riprenda tutto» dal principio, a partire dalla fede originaria, ovvero da una dimensione non ancora elaborata in cui si offrano

¹³² Ibidem (corsivo mio).

¹³³ Ivi, p. 146.

¹³⁴ Cfr. J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, tr. it. di S. Maruzzella, F. Viri, Milano-Udine, Mimesis, 2012. «Non si tratterebbe di richiamare solamente la struttura fallogocentrica del concetto di soggetto, almeno nel suo *schema* dominante. Vorrei un giorno dimostrare che questo schema implica la virilità. Carnivora. Parlerei di un *carno-fallogocentrismo* se non fosse una sorta di tautologia o piuttosto di etero-tautologia come sintesi *a priori*, tu potresti tradurre con “idealismo speculativo”, “divenire soggetto della sostanza”, “sapere assoluto” passando per il “venerdì santo speculativo”: è sufficiente prendere sul serio l'interiorizzazione idealizzante del fallo e la necessità del suo passaggio attraverso la bocca, che si tratti di parole o di cose, di frasi, del pane o del vino quotidiano, della lingua, delle labbra o del seno dell'altro» (ivi, p. 39). Si veda anche J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Milano, Jaca Book, 2002, p. 116.

«contemporaneamente, mescolati, il “soggetto” e l’“oggetto”», le esperienze del percepire, del pensare e del parlare – che ad un livello pre-riflessivo non sono ancora nettamente distinte – in tutta la loro enigmaticità, ovvero in un'esperienza ambigua¹³⁵. Tale ambiguità e mescolanza di soggetto e oggetto rinvia in maniera esplicita al carattere fusionale del rapporto tra sensibile e senziente, cui Merleau-Ponty si rivolge in questa occasione come articolazione di vedente e visibile. Se da un lato egli rimarca l'irrealizzabilità del passaggio del vedente nel visibile, pena la perdita della visione, affermando che «non è possibile che noi ci fondiamo con esso [il visibile]»; dall'altro egli asserisce che vi sarebbe tra essi una relazione di inter-penetrazione, indicando appunto una prossimità assoluta tra essi: «è come se la nostra visione si formasse nel suo cuore, o come se fra noi e il visibile ci fosse una relazione altrettanto stretta che quella fra il mare e la spiaggia», ossia una relazione di *empiètement*¹³⁶. Una relazione di prossimità che Merleau-Ponty definisce ricorrendo nuovamente al tatto e ad una visione come palpazione, dunque ad una coincidenza pensata sul modello tattile. Egli afferma infatti che nella vista ci si avvicina al visto «palpandolo con lo sguardo»; tramite una palpazione che è anche, secondo Merleau-Ponty un avvolgimento, un'operazione che consiste nel foderare le cose, dal momento che lo sguardo «le avvolge, le riveste della sua carne»¹³⁷.

Da ciò si evince che la filosofia di Merleau-Ponty oscilla tra la vista e il tatto, pensando l'occhio sul modello della mano; quindi, come nel caso del tatto, si assiste al dispiegarsi di un'intenzionalità di prensione anche in ambito visivo. Il visibile inoltre, per quanto porti in sé una certa invisibilità, un senso inscritto in esso, non si sottrae alla possibilità di una visione assoluta. In effetti, il visibile non si manifesterebbe come un messaggio da decifrare, come radicalmente invisibile, poiché l'invisibilità che si manifesta nella carne del visibile non è nell'ordine del criptico, bensì del nascosto, nascosto dietro una superficie visibile, pertanto nel senso invisibile nel senso dell'*absconditus*, e che dunque è dal principio promessa alla vista; essa si dà come velata, nascosta dietro la superficie, la pelle delle cose.

Compare inoltre, in queste pagine merleau-pontiane, il tema del “ne è”, ad intendere che il vedente è in un rapporto di «incorporazione» al visibile; egli è visibile e si

¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147.

¹³⁶ Ibidem. La definizione di *empiètement* in francese ha un significato inerente anche l'inondazione, o l'usurpazione della spiaggia da parte del moto ondosio. Questo significato si ritiene non sia stato approfondito sinora nella letteratura secondaria su Merleau-Ponty. Al contempo inoltre, tale lavoro di usurpazione e di sottrazione, di sopravanzamento mantiene un riferimento ad un atto violento, una violenza.

¹³⁷ Ivi, p. 148.

cerca nel visibile. Per questo motivo, il come tale del visibile e l'offrirsi al vedente sono comprensibili all'interno di una generalità carnale, come «carne offerta a carne»¹³⁸. La carne dunque secondo Merleau-Ponty è una generalità, è il «tessuto connettivo degli orizzonti esterni e interni» ed è in essa che si apre una deiscenza tra visibile e invisibile, tra visto e vedente; per Merleau-Ponty è nell'intreccio dei due «fogli» del corpo e dei fogli del visibile in generale che si apre la visibilità, tra i fogli intercalati¹³⁹. Conseguentemente, ciò che ricade nella categoria del falso, dell'illusorio, dell'onirico non deve essere eliminato dall'orizzonte della verità, secondo Merleau-Ponty, bensì «depennato» come falso. In tal senso «il mondo, la carne» diviene il luogo in cui la verità si iscrive¹⁴⁰.

Dunque Merleau-Ponty indicherebbe uno sguardo immerso dapprincipio in una generalità percettiva, che solo in un secondo momento fisserebbe una particolarità operando una messa a fuoco. Nel fissare il particolare se ne coglie una forma che è solidale ad una determinata struttura o testura; inoltre questa particolarità è legata a ciò che la circonda, dunque è presa in un rapporto differenziale, diacritico, con tale atmosfera, in cui la figura, su cui si fissa lo sguardo, diviene una «concrezione della visibilità», tale per cui la cosa percepita rimanda a una serie di partecipazioni inerenti la testura del visibile ma anche a quella dell'invisibile, dell'immaginario¹⁴¹. Il colore, ad esempio, in quanto oggetto cui si rivolgono in questo caso le analisi di Merleau-Ponty, se inteso come colore puro non è una porzione di essere indivisibile, in relazione alla quale si relazionerebbe uno sguardo assolutamente negativo o positivo. Piuttosto, per Merleau-Ponty, il colore nudo sarebbe:

una specie di stretto [*détroit*] fra orizzonti esterni e orizzonti interni sempre aperti, *qualcosa che viene a toccare dolcemente e fa risuonare a distanza* diverse regioni del mondo colorato o visibile, una certa differenziazione, una modulazione effimera di questo mondo [...], cristallizzazione momentanea dell'essere colorato o della visibilità. Fra i cosiddetti colori e i cosiddetti visibili, si ritroverebbe il tessuto che li foderà [*les doubles*], li sostiene, li alimenta, e che, dal canto suo, non è cosa, ma possibilità, latenza e *carne* delle cose.¹⁴²

La relazione del vedente alle cose si spiega letteralmente in tal senso, secondo Merleau-Ponty, nel senso che tra la vista e il tatto non si dà una semplice analogia, poiché

¹³⁸ Ibidem, n. 65.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ivi, p. 149.

¹⁴² Ibidem (corsivo mio).

lo sguardo letteralmente «palpa, sposa le cose visibili. Come se si trovasse con esse in un rapporto di armonia prestabilita, come se le conoscesse prima di saperle»¹⁴³. Inoltre, tra il vedente e il visibile, come toccante e tangibile, vi è un rapporto ambiguo in cui non si potrebbe determinare con esattezza dove termina l'uno e comincia l'altro; tra di essi vi è una circolarità, per questo Merleau-Ponty si esprime in termini di pre-possesso del visibile da parte del vedente o di «esegesi ispirata» dal visibile¹⁴⁴. Per spiegare ciò che intende con questa ispirazione o pre-possesso, egli ricorre ad un esempio proveniente ancora una volta dalla sfera della percezione tattile; infatti, in un susseguirsi di metafore, egli equipara entrambi i sensi poiché essi rendono conto della prossimità tra visibile e vedente, tangibile e toccante. La risposta alla domanda circa la circolarità del rapporto trova risposta, quindi, «nella palpazione tattile in cui l'interrogante e l'interrogato sono più vicini, e di cui, dopo tutto, *quella dell'occhio è una notevole variante*»¹⁴⁵.

Merleau-Ponty descrive un soggetto incarnato che è in grado di orientare le mani, dando loro una certa velocità, una inclinazione e una direzione tali per cui esse riescano a sentire la testura degli oggetti¹⁴⁶. Ciò è spiegabile a suo dire in un rapporto di «parentela» tra l'anticipazione del contatto e la sensazione come effetto in ritardo, *après coup*, o anche tra il soggetto che tocca e l'oggetto toccato. È necessario cioè secondo Merleau-Ponty che vi sia una connessione di principio che faccia del contatto e del movimento corporeo non una contingente e inspiegabile deformazione dello spazio corporeo – il riferimento di Merleau-Ponty sono nella fattispecie gli pseudopodi dell'ameba –, bensì «l'iniziazione e l'apertura a un mondo tattile»¹⁴⁷.

Nel descrivere la deiscenza all'opera nel mondo tattile e dunque il rapporto di parentela tra il tangibile e il toccante, e del visibile e vedente, come sua variante “notevole”, Merleau-Ponty ricorre nuovamente all'esperienza del reciproco toccarsi delle mani. In effetti, l'apertura del mondo tattile è possibile solo in virtù della bipolarità della sensazione tattile; poiché, egli asserisce quanto segue:

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 149-150 (corsivo mio).

¹⁴⁶ Merleau-Ponty in proposito parla della testura del liscio e del rugoso, ma forse si potrebbe intendere dello striato e ricollegare questa distinzione alla distinzione tra lo spazio liscio e lo spazio striato operata da Gilles Deleuze e Félix Guattari, in Id, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2001, § 14.

¹⁴⁷ Ivi, p. 150.

nello stesso tempo in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anche accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile, *per esempio*, per l'altra mano, se prende posto fra le cose che tocca, se in un certo senso è una di esse, se infine mette capo a un essere tangibile di cui fa parte anch'essa.¹⁴⁸

Il rapporto tra toccante e toccato è appunto di tipo chiasmatico, vi è una reversibilità tra le mani che indica la reversibilità dell'essere; in effetti, Merleau-Ponty prosegue indicando la relazione tra essi nei seguenti termini:

grazie a questo incrociarsi in essa del toccante e del tangibile, i suoi movimenti propri si incorporano all'universo che interrogano, sono riportati sulla medesima mappa sulla quale è riportato l'universo; i due sistemi si applicano l'uno sull'altro, come le due metà dell'arancia.¹⁴⁹

Egli istituisce pertanto un rapporto fusionale, in cui scompaiono i limiti che separano l'attivo dal passivo; il rapporto chiasmatico è appunto il rincrociarsi dell'uno sull'altro, poiché si assiste al darsi del medesimo fenomeno «in noi *e* nelle cose, in noi *e* nell'altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo»; ovvero come il trattenersi «nel punto in cui si effettua il passaggio del sé nel mondo e nell'altro, all'incrocio delle vie»¹⁵⁰.

Inoltre, aggiunge Merleau-Ponty a sostegno dell'analogia precedentemente indicata tra tatto e vista, che «lo stesso può dirsi della visione»¹⁵¹. Egli argomenta in favore della scomparsa della classica distinzione tra i sensi, che giudica grossolana, poiché già nel campo dell'esperienza tattile si riscontrano diverse tipologie di contatto, che egli individua nel tatto della testura del mondo – dunque del liscio e dello striato – un tatto delle cose – come sentimento passivo del corpo – e, infine, quello che Merleau-Ponty definisce un «autentico tatto del tatto»¹⁵². Vi sarebbe un'esperienza tattile che egli distingue come tattilità per eccellenza – si tratta come si è visto dell'auto-affezione tattile – ovvero del reciproco toccarsi delle mani, che avviene «quando la mano destra tocca la mia mano sinistra intenta a palpare le cose, in virtù del quale *il “soggetto toccante” passa*

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ivi, p. 176. Per la disamina delle fonti merleau-pontiane sul chiasma e sulle sue significazioni, cfr. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 159-174.

¹⁵¹ Ivi, p. 150.

¹⁵² Ibidem (corsivo mio).

alla condizione di toccato, discende nelle cose, cosicché il tatto si effettua dal cuore del mondo e come in esse»¹⁵³.

La relazione tattile è reversibile e offre il modello per pensare la relazione visiva; tuttavia, Merleau-Ponty non si limita a questo, ma stabilisce una relazione di rimando circolare tra la vista e il tatto, laddove sostiene quanto segue:

ogni visibile è ricavato dal tangibile, ogni essere tattile è promesso in un certo qual modo alla visibilità; e che c'è sopravanzamento [*empiètement*], sconfinamento [*enjambement*], non solo fra il toccato e il toccante, ma anche fra il tangibile e il visibile [...]. Poiché il medesimo corpo vede e tocca, visibile e tangibile appartengono al medesimo mondo.¹⁵⁴

Dunque, secondo Merleau-Ponty, i due campi sensoriali si costituiscono come due mappature del mondo circostante e si relazionano chiasmaticamente l'una all'altra pur senza confondersi. Infatti, egli ritiene che entrambe siano totali eppure non sovrapponibili. Vi è una identità di vedente e visibile derivante esattamente dalla concezione della visione come palpazione; tuttavia, Merleau-Ponty lascia in sospeso, a questo punto della trattazione, il limite sin cui tale identità può giungere e differisce la risposta circa la pienezza di questa esperienza.

Per tentare di rispondere a questo interrogativo è essenziale constatare che visibile e vedente si co-appartengono, essendo l'uno in presa sull'altro. Infatti, la posizione di Merleau-Ponty resta per un verso ambigua, poiché egli ritiene che si faccia esperienza delle cose laddove esse si manifestano, eppure afferma che se ne resta a distanza a causa dello spessore dello sguardo e del corpo. Tale ambiguità sembra risolversi però in favore di una profonda concordanza tra visibile e vedente, dunque di una coincidenza tra una coincidenza, la prossimità, e una non coincidenza, la distanza. In effetti, Merleau-Ponty afferma che:

*questa distanza non è il contrario di questa prossimità, ma concorda profondamente con essa, ne è sinonimo. Lo spessore di carne fra il vedente e la cosa è costitutivo della visibilità propria della cosa come della corporeità propria del vedente; non è un ostacolo che si interponga fra di essi, ma il loro mezzo di comunicazione.*¹⁵⁵

¹⁵³ Ibidem (corsivo mio).

¹⁵⁴ Ivi, pp. 150-151. Si veda in proposito anche quanto Merleau-Ponty scrive a margine del testo, poco oltre: «il visibile non è uno zero di tangibilità, il tangibile non è uno zero di visibilità (rapporto di sopravanzamento)» (ivi, p. 151, n. 68).

¹⁵⁵ Ivi, p. 151.

Il vedente dunque si trova al cuore del visibile e, nella descrizione che Merleau-Ponty ne offre, non vi sarebbe tra essi una vera e propria distanza, poiché ciò che si frappone tra essi è precisamente ciò che consente il loro rapporto e la possibilità di compiere una operazione di reversibilità.

Dunque tra di essi vi è un rapporto appunto di sopravanzamento, tale per cui lo spessore del corpo e del mondo non sono antitetici, bensì solidali; per cui, nell'impianto merleau-pontiano, lo spessore corporeo diviene il mezzo per giungere «al cuore delle cose, facendomi mondo e facendole carne»¹⁵⁶. Lo spessore del corpo non è quindi puramente materiale, tessuto connettivo, per Merleau-Ponty, bensì è «*sensibile per sé*», ovvero «*sensibile esemplare*», una exteriorità abitata da tatto e visione, per questo capace di sentire la somiglianza con gli altri corpi. Il corpo nel relazionarsi al tessuto cosale in cui è inglobato, «lo trae tutto a sé, lo incorpora» e al tempo stesso si chiude su di sé esprimendo la distanza tra esso e le cose, quella che Merleau-Ponty definisce una non perfetta identità, ovvero lo «scarto dell'interno e dell'esterno che costituiscono il suo segreto natale»¹⁵⁷.

Nonostante Merleau-Ponty tenta di mantenere e di descrivere questo doppio movimento, secondo cui l'apertura e la co-partecipazione al mondo si associano ad una chiusura e un distanziamento, egli dà l'impressione di propendere per un intreccio così saldo da rendere difficile la comprensione dei limiti tra soggetto e mondo, visibile e vedente. In effetti, egli sostiene che «il mondo è nel cuore della nostra carne» e che, in virtù di questo rapporto, «c'è ramificazione del mio corpo e ramificazione del mondo e *corrispondenza del suo interno e del mio esterno, del mio interno e del suo esterno*»¹⁵⁸. Inoltre, in maniera altrettanto esplicita, Merleau-Ponty suggerisce che il corpo e le cose sono come due lembi o due labbra, che si salda l'una all'altra nel processo ontogenetico, ovvero laddove «il corpo ci *unisce direttamente* alle cose»¹⁵⁹. Il corpo è l'unico essere a partire da cui sia possibile giungere alle cose stesse, essendo queste degli esseri in profondità aperti solo ad un soggetto incarnato e coesistente con esse. Ciò è possibile esclusivamente a causa della duplicità del corpo, del suo essere a due dimensioni; una duplicità pensabile solo nell'esperienza della auto-affezione tattile, della reversibilità tra toccante e toccato.

¹⁵⁶ Ivi, p. 152.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem (corsivo mio).

¹⁵⁹ Ibidem (corsivo mio).

Inoltre, secondo Merleau-Ponty, la nozione di «carne del visibile» non implicherebbe una antropologia – per quanto sia arduo difendere tale posizione, dal momento in cui, come si è visto, sembra essere a partire dalla mano, dalla mano dell'uomo che diviene possibile pensare la relazione, non esclusivamente tattile, tra sensibile e senziente¹⁶⁰. Piuttosto, a suo dire la carne del visibile rimanderebbe alla generalità di un essere carnale che egli descrive nei seguenti termini:

essere carnale, come essere della profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, [esso] è un *prototipo* dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una *variante molto notevole*, ma il cui paradosso visibile è già in ogni visibile.¹⁶¹

Pertanto, la legge che struttura le relazioni analogiche individuate da Merleau-Ponty – tra la vista e il tatto, come tra corpo carnale e l'essere carnale in generale – è la medesima. Essa fa riferimento ad una generalità o primordialità che diviene modello per delle varianti che, per quanto notevoli, permangono nella derivazione da una sfera di esperienza originaria o quantomeno generale. Merleau-Ponty si dimostra assolutamente consapevole delle conseguenze del proprio discorso e delle alternative ad esso; specialmente nel momento in cui sostiene che tra il sensibile e il senziente, che egli ha indicato nei primi testi con i termini fenomenologici di corpo oggettivo e corpo fenomenico, anziché uno scarto – come da lui indicato – potrebbe esserci un abisso: «fra i due “lati” del nostro corpo [...] si può rispondere che c'è, *anziché uno scarto, l'abisso* che separa l'In Sé dal Per Sé. Sapere come il senziente sensibile possa essere anche pensiero è un problema, e noi non lo eviteremo»¹⁶². Merleau-Ponty risulta consapevole delle

¹⁶⁰ In relazione alla presenza di un'antropologia al cuore del discorso merleau-pontiano, è possibile riportare un breve passaggio immediatamente successivo alla dichiarata presa di distanza dall'antropologia. Merleau-Ponty, in effetti, afferma che al visibile totale non vi è accesso, non vi accede un corpo come portatore di un soggetto conoscente, piuttosto esso è accessibile ad un corpo carnale che «comanda per noi il visibile, ma non lo spiega, non lo illumina, non fa altro che concentrare il mistero della sua visibilità sparsa; e qui si tratta proprio di un paradosso dell'Essere, non di un paradosso dell'uomo» (ivi, p. 153). Per quanto Merleau-Ponty sottolinei la paradossalità non esclusiva del l'uomo, egli non tratta del corpo animale in queste pagine. Inoltre egli si riferisce continuamente ad una collettività per mezzo di un “noi” che ci si chiede quantomeno se possa includere altri esseri viventi. Infine, non meno importante, risulta essere la possibilità per un animale non umano di costituirsi in quanto corpo carnale, ovvero di possedere un corpo fenomenico e un corpo oggettivo, di scoprirsi senziente e sensibile. In effetti, nelle molteplici discussioni sul tema l'esperienza che fornisce sostegno alla tesi merleau-pontiana è appunto una auto-affezione tattile, il reciproco toccarsi delle mani. Non si vede, allo stato delle cose, il momento di fuoriuscita da un'antropologia, che è affermata proprio nel momento in cui è negata.

¹⁶¹ Ivi, p. 152 (corsivo mio).

¹⁶² Ivi, p. 153 (corsivo mio).

possibilità di intendere la presenza di un abisso tra soggetto e oggetto, tuttavia, dal suo punto di vista, tale concezione abissale ricade ancora nelle aporie classiche della storia della filosofia occidentale. Ancora una volta, anche nel momento in cui è chiamato a giustificare il legame con l'ideazione, il passaggio al pensiero egli ricorre alle mani, le mani dell'uomo, le «nostre mani», ed afferma che il corpo non è oggetto di pensiero, ma una «carne che soffre quando è ferita, delle mani che toccano»¹⁶³.

Egli individua il problema inerente lo statuto del corpo attraverso le mani, poiché le mani sono la parte del corpo con cui si tocca; tuttavia, da un lato esse non sono sufficienti a toccare, dall'altro lato, invece, non sono semplici strumenti, utensili meccanici a disposizione di una coscienza disincarnata. Le mani divengono così, nell'orizzonte merleau-pontiano, le estremità sensibili che aprono al sentire e di esso all'ideazione. Qualora si considerassero le mani unicamente come degli oggetti, allora si riaffermerebbe la dicotomia tra soggetto e oggetto – che Merleau-Ponty cerca appunto di superare – e si rinunciarebbe «anticipatamente a comprendere il sensibile e a privarci dei suoi lumi»¹⁶⁴. Per superare la dicotomia è necessario pensare il corpo come ambiguo, come soggetto e oggetto al tempo stesso. Esso è infatti un essere a due fogli, essendo cosa sensibile e corpo che vede e tocca il sensibile; pertanto il corpo «rivela relazioni insospettate fra i due ordini», ossia il soggettivo e l'oggettivo, e «ci insegna che uno richiede l'altro»¹⁶⁵.

È possibile rintracciare nel corpo in quanto toccante o vedente, dunque nella mano o nell'occhio che palpa le cose – nella palpazione, letterale o metaforica – la sintesi delle figure utilizzate da Merleau-Ponty per descrivere la relazione tra il soggetto e l'oggetto, e dunque dell'*empiétement* (*Deckung*), dell'*entrelacs* (*Verflechtung*), dell'*enjambement*, della reversibilità e del chiasma. Per tale motivo il corpo, ma si potrebbe dire qui la mano, è una cosa, ma lo è «in un senso più forte e più profondo»¹⁶⁶. Il corpo carnale sarebbe così un sensibile di diritto, una carne che «cade sotto una visione ineluttabile e al tempo stesso differita» – laddove si può sostituire alla visione il tatto, o meglio il tatto come figura per intendere la sensibilità in generale, e laddove si evince che l'essere sentito di diritto è possibile perché vi è un orizzonte di possibilità che consente al corpo di essere attualmente percepito, in un'attualità differita, ma pur sempre attuale e possibile¹⁶⁷. Allo

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁷ Ivi, p. 154.

stesso tempo, i sensibili sono “nel” corpo, «in lui, tappezzano dall'esterno e dall'interno i suoi sguardi e le sue mani», in quanto essi sarebbero presi in una familiarità originaria, di cui il corpo si serve per «partecipare» all'essere delle cose, «perché ognuno dei due esseri è archetipo per l'altro, perché il corpo appartiene all'ordine delle cose come il mondo è carne universale»¹⁶⁸.

Merleau-Ponty rileva l'esistenza di una dimensione di compartecipazione, di commistione tra le cose e il corpo, che sono l'uno nell'altro e viceversa; da questo punto di vista sarebbe difficile stabilire dei confini tra i due, finendo col con-fondere il sensibile in generale e senziente. In questa direzione è possibile leggere la correzione che Merleau-Ponty apporta alla sua stessa definizione del corpo come essere a due fogli, due strati distinti, il visibile e il vedente, il tangibile e il toccante. Egli ritiene più opportuno e descrivere il corpo come «la Visibilità talora errante e talora raccolta», esso non necessita di uscire da sé, poiché non è mai stato del tutto in se stesso, poiché il suo corpo, con le mani e gli occhi, sono dei campioni di visibile e tangibile riferiti al tangibile e al visibile in generale, di cui essi portano il riferimento. I sensibili particolari e la generalità sensibile sarebbero connessi in virtù di una somiglianza, che rende possibile il raccoglimento del sensibile tramite «una magia che è la *visione*, il *tatto stesso*»¹⁶⁹.

La metafora che maggiormente figura la relazione tra il senziente e il sentito non coinvolge dunque due fogli, bensì il diritto e il rovescio del medesimo foglio, o, ancora meglio, una circolarità composta di due momenti opposti che si incontrano dando luogo ad un unico movimento che possiede due fasi. Dunque, afferma Merleau-Ponty, «se è un unico corpo nelle sue due fasi, il corpo si annette il sensibile intero, e con lo stesso movimento annette se stesso a un “Sensibile in sé”»¹⁷⁰. In questa circolarità Merleau-Ponty si mostra consapevole del rischio confusionale, ossia della cancellazione del limite che divide il corpo e il mondo, sensibile e senziente; egli avverte tale rischio, come testimonia la seguente domanda: «Dove porre il limite del corpo e del mondo, giacché il mondo è carne?»¹⁷¹. Essi partecipano l'uno dell'altro, vi è un legame di parentela e di avvolgimento tra essi.

Tuttavia, la metafora del circolo non è l'unica adoperata in queste pagine da Merleau-Ponty, infatti, egli si rivolge anche alla specularità, alle immagini riflesse da una coppia di specchi posti l'uno di fronte all'altro. Essi produrrebbero due serie infinite di

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem (corsivi miei).

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem.

immagini che sarebbero una la copia dell'altra, e in quanto tali non appartengono a nessuna delle due superfici, bensì a una spazialità comune che si compone di entrambi tramite un rispecchiamento semplice. Di conseguenza, Merleau-Ponty mostra che in questo rapporto speculare, di riflessività immediata e senza alcun resto, le immagini:

fanno coppia, una coppia più reale di ciascuna di esse. Di modo che il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora se stesso: c'è un *narcisismo fondamentale* di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, [...] la mia attività è *identicamente* passività, – il che è *il senso secondo e più profondo del narcisismo*: non vedere nell'esterno, come lo vedono gli altri, il contorno di un corpo che si abita, ma soprattutto essere visto da esso, esistere in esso, emigrare in esso, essere sedotto, captato, alienato dal fantasma, cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di *reciprocità* e *non si sa più chi vede e chi è visto*. È proprio questa Visibilità, questa generalità del visibile in sé, questo *anonimato innato di Me stesso* che prima chiamavamo *carne*, ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò.¹⁷²

Dalla citazione appena riportata, si evince la presenza di una assoluta con-fusione, giacché Merleau-Ponty rileva che la coppia, il dualismo fondamentale, la prima forma di narcisismo, sottende un narcisismo più profondo, in cui prevale una reciprocità tra i due elementi coinvolti che non lascia spazio a distinzioni. Essi sarebbero l'uno nell'altro, e sarebbe impossibile stabilire chi o cosa sia il vedente e chi o cosa sia il visto, giacché sono anche le cose a vedere. Egli descrive pertanto una diffusione della visione in tutto il mondo cosale; per questo Merleau-Ponty si riferisce ad una “Visibilità” con lettera maiuscola, una generalità anonima che non è né soggetto, né oggetto, ma che raccoglie entrambi e consente la loro relazione. La generalità comune è generalità carnale, una carne che egli non definisce come un fatto materiale né spirituale; tanto meno essa è rappresentazione per uno spirito, poiché quest'ultimo resterebbe sempre estraneo alle sue rappresentazioni. Dunque, la carne «non è materia, non è spirito, non è sostanza», essa piuttosto potrebbe essere paragonata ad un elemento in senso presocratico, ossia una «cosa generale, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un “elemento” dell'Essere»¹⁷³. Essa non sarebbe mera contingenza eppure apparterrebbe alla dimensione spazio-temporale, anzi, aggiunge

¹⁷² Ivi, p. 155.

¹⁷³ Ivi, p. 156.

Merleau-Ponty, essa è l'origine della spazio-temporalità, quindi l'inaugurazione, la matrice indivisa del fatto e, al tempo stesso, del suo senso.

La carne funge da garanzia per il raccoglimento del visibile e del vedente, è la matrice della loro co-appartenenza; è in essa che essi sono l'uno nell'altro, formando una coppia nel senso del narcisismo appena descritto da Merleau-Ponty. Essi sono presi nel medesimo elemento carnale, in cui si uniscono i bordi tra sensibile e senziente, e rendendo così impossibile una loro assoluta distinzione; pertanto, la carne è «coesione, questa visibilità di principio, [che] supera ogni discordanza momentanea»¹⁷⁴. La parzialità della relazione, dell'*empiétement* non origina quindi una lacuna, poiché la distanza tra visibile e vedente è ripresa e inglobata in una visione più esatta, più coerente, ossia in un processo di trasgressione da una visione all'altra che rimanda alla sintesi di transizione husserliana.

La reversibilità rinvia sempre al «principio della visibilità», o a un principio della tangibilità, che è anche una visibilità o tangibilità di principio, come si è poc'anzi notato; dunque, tale principio non prevede lacune, separazioni, al contrario esso si pone a garanzia di una coesione fondamentale, che si configura come negazione della possibilità che si dia impercezione – e si potrebbe aggiungere perdita di senso, morte, finitezza. Ha luogo in questo processo una auto-fagocitosi della carne, inarrestabile, pena la ricaduta in un vuoto di cui essa ha orrore. La carne non sarebbe l'effetto dell'unione o della composizione di un dualismo, ma deve essere considerata per se stessa, come l'auto-afezione tattile e visiva del visibile che produce e costituisce il vedente, in una circolarità che non emana dal “soggetto”, né dal senziente. Si tratta piuttosto di un auto-avvolgimento del sensibile che attraversa un corpo, così come altri corpi, costituendoli e che rende comprensibile anche la generazione di altri senzienti, come luoghi in cui la carne si richiude su se stessa. In tal modo si ottiene un narcisismo diffuso, una intercorporeità narcisistica. Il tema della specularità carnale compare anche in una nota di lavoro a *Il visibile e l'invisibile*, laddove Merleau-Ponty asserisce che:

La carne è *fenomeno di specchio* e lo specchio è estensione del mio rapporto con il mio corpo. [...] Toccarsi, vedersi è ottenere da sé un simile estratto speculare. *I. e.* fissione dell'apparenza e dell'Essere – fissione che si verifica già nel tatto (dualità del toccante e del toccato) e che, con lo specchio (Narciso) non è che più profonda aderenza a Sé.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ivi, p. 267.

Anche laddove Merleau-Ponty si rivolge allo specchio, caratterizzando la carne come fenomeno speculare, è il tatto che egli indica, giacché è il tatto a garantire la possibilità e il modello esemplare per pensare la specularità carnale. Infatti è ancora la mano che guida questa logica del rispecchiamento, poiché la fissione dell'essere «si verifica già nel tatto», ossia nel toccarsi, nell'auto-affezione tattile che ha nella mano il suo metonimo¹⁷⁶. Dunque, per quanto sin qui Merleau-Ponty abbia enfatizzato e rilevato la visibilità e la costituzione di una Visibilità in generale, è ancora ad un'esperienza tattile che torna per motivare la costituzione di altri corpi senzienti tramite auto-avvolgimento del sensibile¹⁷⁷. In effetti, egli riprende a questo punto dell'argomentazione l'esempio del reciproco toccarsi delle mani, che estende anche al tatto con la mano altrui, rievocando le analisi condotte in “Il filosofo e la sua ombra”:

se la mia mano sinistra può toccare la mia mano destra intenta a palpare i tangibili, toccarla mentre tocca, volgere su di essa la sua palpazione, perché, toccando la mano di un altro, non toccherei in essa lo stesso potere di sposare le cose che ho toccato nella mia? [...] quando una delle mie mani tocca l'altra, il mondo di ognuna sbocca in quello dell'altra perché l'operazione è reversibile a volontà, perché appartengono entrambe, come si è detto, a un unico spazio di coscienza, perché un solo uomo tocca una sola cosa attraverso tutte e due, ma affinché le mie due mani sbocchino in un solo mondo, non basta che siano date a una sola *coscienza* [...]. No, le mie due mani toccano le stesse cose perché sono le mani di un medesimo corpo.¹⁷⁸

La relazione che Merleau-Ponty ipotizza tra le due mani, «come del resto fra i miei due occhi», sfocia, o meglio sorge dalla comune appartenenza a un solo organo, ad una medesima unità; l'esperienza tattile «fa di entrambe le mani *un unico organo* di esperienza»¹⁷⁹. La relazione di riduzione al medesimo sarebbe impensabile qualora si rimanesse in una correlazione noetico-noematica, poiché essa è essenzialmente dualistica

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Cfr. P. Rodrigo, “Voir et toucher. L'optique, l'haptique et le visuel chez Merleau-Ponty”, in M. Carbone (a cura di), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, cit., p. 35: «permane tuttavia che la portata ontologica di tale visibilità sembra esser stata pensata da Merleau-Ponty *a partire dal toccare*. Permane dunque, per formulare ciò in maniera diversa, che il modello euristico della profondità carnale dell'invisibilità, che raddoppia l'esperienza del visibile, sia stata fornita dall'esperienza inaugurale della reversibilità tattile» (traduzione mia).

¹⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 157. A partire dal passo citato, risulta davvero complesso sostenere che la posizione assunta da Merleau-Ponty non ricada in un fondamentale antropologismo, dato che la carne, la costituzione della carne e l'esperienza cui egli si richiama per descrivere il circolo tra sensibile e senziente è ancora un volta legato alla mano, ed alla mano dell'uomo – come egli esplicitamente afferma.

¹⁷⁹ Ibidem (corsivo mio).

e incapace di pensare il corpo come luogo sinergico, che «raccolge in fascio le “coscienze” aderenti alle sue mani, ai suoi occhi» tramite una sintesi trasversale resasi possibile a partire dall'unità pre-oggettiva e pre-riflessiva del corpo¹⁸⁰.

Il corpo e il mondo sono dimensioni uniche che tengono insieme e collegano ogni visione monoculare e ogni tocco singolare a tutte le altre visioni e ai contatti. Il rovesciamento che Merleau-Ponty traccia appartiene di principio ad ognuna di queste esperienze rispetto a tutte le altre; esso è reso possibile dal fatto che l'esperienza singolare è estratta dall'esperienza generale, infatti, Merleau-Ponty ritiene ci sia una intersoggettività sensibile-senziente, tale per cui dal principio vi è «un Senziente in generale di fronte a un Sensibile in generale»¹⁸¹. Avendo postulato la reversibilità tra un senziente in generale e un sensibile in generale, Merleau-Ponty può stabilire un'analogia tra il contatto auto-affettivo in senso stretto e quella che diviene un'auto-affettività generalizzata, ovvero il contatto tra la mano propria e l'altrui.

Infatti, egli afferma quanto segue: «Ora, questa generalità, che forma l'unità del mio corpo, perché non dovrebbe aprirlo agli altri corpi? Anche *la stretta di mano è reversibile*, io posso sentirmi toccato nella stessa misura e nello stesso tempo in cui mi sento toccante»¹⁸². Dunque la reversibilità tattile si estende anche al contatto con la mano altrui, e ciò in funzione di una sinergia, analoga alla sinergia che ha luogo tra le parti del medesimo corpo, dovuta all'aderenza carnale del sentito e del senziente. Il rapporto tra essi avviene per *empiètement* e per fissione e rischiera ogni carne. In tal modo, l'altro sarebbe oggetto di una riappropriazione, non essendo un estraneo assolutamente inaccessibile, ossia un «mistero assoluto», ma una carne che si presenta già in una esperienza imminente. In questo caso ritorna l'imminenza su cui Merleau-Ponty si è soffermato nella descrizione dell'esperienza tattile nella *Fenomenologia della percezione* – e in *Il visibile e l'invisibile* definendola una coincidenza parziale –, una imminenza che appare impedire il ricoprimento o la coincidenza totale tra soggetto e oggetto; tuttavia, anche in questo caso, tale gesto è accompagnato dalla postulazione di una coincidenza totale o una confusione, compenetrazione tra la propria esperienza e l'altrui. Nel vedere il medesimo spettacolo le reciproche visioni si intrecciano; eppure, secondo Merleau-Ponty:

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ivi, p. 158.

¹⁸² Ibidem (corsivo mio).

Qui non c'è problema dell'*alter ego* perché non sono *io* a vedere, non è *lui* a vedere, perché ci abita entrambi una visibilità anonima, una visione in generale, in virtù della proprietà primordiale della carne di irradiarsi ovunque e per sempre pur essendo qui e ora, di essere dimensione e universalità pur essendo individuo. Con la reversibilità del visibile e del tangibile, ciò che ci è aperto è dunque, se non ancora l'incorporeo, per lo meno un essere intercorporeo, un ambito presuntivo del visibile e del tangibile, che si estende oltre le cose che io tocco e vedo attualmente.¹⁸³

Dunque Merleau-Ponty ritiene risolto il problema dell'empatia o entropatia (*Einfühlung*) a partire dall'oltrepassamento del singolare nell'universalità carnale, una carne che è al contempo singolare e universale, determinata spazio-temporalmente eppure estesa all'infinito. Merleau-Ponty traccia i confini, illimitati, di un orizzonte di possibilità che accompagnano le esperienze attuali e che consentono ad esse di comunicare tra loro e di scambiarsi, di invertirsi l'una nell'altra, in quanto radicate nel medesimo essere intercorporeo sensibile e senziente. Accanto alla figura del chiasma e della reversibilità compare nuovamente la circolarità tra toccato e toccante, poiché il toccato tocca a sua volta il toccante. Inoltre, vi sarebbe, come riscontrato in precedenza, una confusione tra i sensi, da cui deriverebbe la reciproca iscrizione del toccante nel visibile e del vedente nel tangibile. Una reversibilità e un intreccio diffusi che producono la «propagazione» di questi intrecci anche in ambito intercorporeo. In effetti, la comune origine di senziente e sensibile, la loro deiscenza dal medesimo essere carnale, rende possibile la comunicazione laterale tra gli organi del medesimo corpo, e tra questo e gli altri corpi. Il comune essere carnale «fonda la transattività da un corpo all'altro»¹⁸⁴.

Merleau-Ponty afferma che si diviene pienamente visibili per se stessi attraverso gli occhi dell'altro, giacché essi depennano – termine ripreso da Husserl e utilizzato in più occasioni da Merleau-Ponty per indicare un rapporto alle lacune non limitato alla semplice negazione – le lacune presenti nel proprio campo di visibilità, inscrivendole in un visibile che non è interamente sotto lo sguardo di un unico soggetto. In tal modo Merleau-Ponty ritiene di superare l'illusione di un soggetto solipsistico, eppure tale superamento comporta una riappropriazione violenta dell'alterità e l'indistinzione tra esseri singolari nell'unico essere indistinto. In particolare, ciò accade «nel suo accoppiamento con *la carne del mondo*», un movimento che diviene visibile grazie agli occhi dell'altro¹⁸⁵.

¹⁸³ Ivi, pp. 158-159.

¹⁸⁴ Ivi, p. 159.

¹⁸⁵ Ibidem (corsivo mio).

In questo gesto il corpo non si accoppia più al mondo, bensì ad un corpo di specie differente, corpo che possiede un'altra vita e che, anche in questo caso, Merleau-Ponty esplica a partire da un'esperienza tattile: il corpo crea un corpo espressivo, un'espressione, «disegnando instancabilmente con le sue mani la strana statua che dà a sua volta tutto ciò che riceve, [...] e perciò, movimento, tatto visione, applicandosi all'altro e a se stessi, risalgono verso la loro sorgente e, nel lavoro paziente e silenzioso del desiderio, comincia il paradosso dell'espressione»¹⁸⁶. Nuovamente è a partire dalle mani che si crea; tramite esse, dapprima ci si scopre sensibili e senzienti, mentre in seguito si accede alla dimensione espressiva.

Non tutta la carne è tangibile e visibile nel senso della corporeità intesa come massa pesante. Vi sono dei corpi più leggeri, capaci di stabilire tra i corpi relazioni che oltrepassano la dimensione del visibile; si tratta dei movimenti espressivi e in particolare dei movimenti fonatori, della voce e del linguaggio. Nello stesso modo in cui rintraccia la reversibilità nel tatto, nella vista e nel sistema visivo-tattile, Merleau-Ponty si sofferma sulla reversibilità tra il suono emesso dalla voce e il suono udito. Anche il suono si iscrive nel mondo poiché la vociferazione è prodotta da movimenti e vibrazioni nel corpo di colui che li emette. Inoltre, secondo Merleau-Ponty, «questa nuova reversibilità e l'emergenza della carne come espressione sono il punto di inserimento del parlare e del pensare nel mondo del silenzio»¹⁸⁷. La visibilità universale apre dunque ad una visibilità di secondo grado, definita da Merleau-Ponty come «sublimazione della carne» o idea¹⁸⁸. Esso compare a partire dall'infrastruttura visiva, che lega insieme il sé, l'altro e il mondo, poiché non vi è pensiero che preceda o che possa fare a meno del sentire. Il pensiero accade solo alla carne, e non può essere altrimenti.

L'obiettivo verso cui si dirige Merleau-Ponty risiede effettivamente nel dare conto di «quella visione centrale che collega le visioni sparse, quel *tatto unico* che governa complessivamente tutta la vita tattile del mio corpo, quell'*io penso* che deve poter accompagnare tutte le nostre esperienze»¹⁸⁹. Merleau-Ponty punta dritto all'unità e formula una idea di “tatto unico” come “io penso”. Pertanto è all'unità che egli mira, all'unità carnale come avvolgimento del visibile sul vedente, del tangibile sul toccante; in questo caso Merleau-Ponty specifica che si tratta di un corpo vedente e toccante, e del doppio rapporto del vedersi vedente e toccarsi toccante. Questo rapporto ha qualcosa di

¹⁸⁶ Ivi, p. 160.

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Ibidem, n. 76.

¹⁸⁹ Ivi, p. 161.

magico per Merleau-Ponty, esso si instaura tra due ordini che si costituiscono un sistema, che cioè mettono capo ad una unità; la carne è infatti una «trama che ritorna in sé e si accorda con se stessa»¹⁹⁰. Riprendendo una definizione precedentemente utilizzata, Merleau-Ponty sostiene che la carne, ovvero «questa massa interiormente travagliata, non ha nome in nessuna filosofia»; essa si pone in posizione mediale tra soggetto e oggetto, e non è sostanza, bensì elemento, inteso come «emblema concreto di un modo d'essere in generale»¹⁹¹.

Egli descrive ancora, nel tentativo di approfondirla, la reversibilità all'opera tra vedente e visibile, toccante e toccato. Nella fattispecie, Merleau-Ponty si sofferma sulla non totale coincidenza tra il toccante e il toccato, poiché, nel momento in cui la mano sinistra è sul punto di toccare la mano destra intenta a toccare qualcosa, o quest'ultima interrompe la sua presa sulla cosa per divenire mano toccata, oppure essa mantiene la presa sulla cosa e in quel caso non diviene propriamente una mano toccata, non diviene interiorità tangibile, per cui si avrebbe sensazione solo della sua exteriorità. Per cui, secondo Merleau-Ponty, la reversibilità tra toccante e toccato è «sempre imminente e mai realizzata di fatto»; non può esservi relazione al di fuori di questa alternativa¹⁹². Tuttavia l'esperienza della mancata reversibilità, ossia dello «sfuggimento incessante, questa impotenza [...] non è un fallimento»; piuttosto essa rinvia alla presenza di un mosso, di uno scarto tra toccante e toccato, dovuto all'appartenenza delle mani al medesimo corpo¹⁹³.

Merleau-Ponty sottolinea in questo caso la distanza, lo iato che permane incolmabile tra il toccato e il toccante. La reversibilità in tal modo sembra minacciata, o meglio appare come coincidenza parziale, poiché, per quanti tentativi si compiano nel passare da un lato all'altro dell'esperienza, il punto in cui esse si congiungono è come se «rimanesse irrimediabilmente celato»¹⁹⁴. Eppure, egli annulla all'istante la possibilità che si dia uno scarto come iato, affermando quanto segue:

Ma questo iato fra la mia mano destra toccata e la mia mano destra toccante, fra la mia voce udita e la mia voce articolata, fra un momento della mia vita tattile e quello successivo, non è un vuoto

¹⁹⁰ Ivi, p. 162.

¹⁹¹ Ivi, p. 163.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Ivi, p. 164

ontologico, un non-essere: *esso è scavalcato dall'essere totale del mio corpo*, e da quello del mondo, è lo zero di pressione fra due solidi che fa sì che essi *aderiscano* l'uno all'altro.¹⁹⁵

La carne del proprio corpo e quella del mondo si compongono dunque di luci ed ombre, cioè di una visibilità primaria – quella delle cose – e di una visibilità secondaria – legata invece alle linee di forza, alla profondità delle cose, ossia alle idealità. Tra di esse vi è il medesimo rapporto che regola l'articolazione tra una carne massiccia alla carne sottile, o ancora, riprendendo una figura husserliana, l'orizzonte esterno a quello interno. Merleau-Ponty rinvia con frequenza alla nozione di orizzonte, che, a suo dire, indica una particolare tipologia di essere:

un essere di porosità, di pregnanza o di generalità, e colui davanti al quale si apre l'orizzonte è *preso e inglobato in esso*. Il suo corpo e i lontani *partecipano a una medesima corporeità o visibilità in generale*, che regna fra quelli e lui, e anche al di là dell'orizzonte, al di qua della sua pelle, fino in fondo all'essere¹⁹⁶.

Pertanto, egli si trova ad affrontare il complesso problema della relazione tra la carne e le idee, o anche del rapporto tra il sensibile, il visibile, e «l'ossatura interiore che esso manifesta e nasconde»¹⁹⁷. Si tratta, a suo dire, del problema più difficile da affrontare. Merleau-Ponty risponde a tale interrogazione circa la genesi del senso dall'essere carnale, asserendo che l'idea o l'invisibile, anziché essere il contrario del visibile, ne sono il rovescio, la profondità. Ciò indica che queste idee non si separano dalla sensibilità in cui si manifestano; esse sarebbero presenti in segreto nell'espressione, e il proprio modo di esistenza consisterebbe nel manifestarsi congiuntamente ad una sensibilità che non le offre mai in purezza. Esse rinviano ad un'invisibilità che non si dà in

¹⁹⁵ Ibidem (corsivi miei). Merleau-Ponty pone in analogia in questo passo un'auto-afezione tattile con l'auto-afezione del sentirsi parlare, dell'ascoltarsi, rinviando così ad una diafanità della voce, che come il corpo e la sua superficie si cancellerebbe in ciò che ha di materiale, in favore di un'intuizione assolutamente piena e presente. Sul rapporto tra auto-afezione tattile, visiva e vocale, e sull'impossibilità che esse si diano come auto-afezione pura, si rimanda a J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 116-117: «L'operazione del "sentirsi-parlare" è un'auto-afezione di tipo assolutamente unico. Da una parte essa opera nel medium dell'universalità [...]. Dall'altra parte, il soggetto può sentirsi o parlarsi, lasciarsi intaccare dal significante che egli produce senza alcuna deviazione derivante dall'istanza dell'esteriorità, del mondo, o del non-proprio in generale. Ogni altra forma di auto-afezione deve passare attraverso il non-proprio o rinunciare all'universalità. Quando mi vedo, che ciò avvenga perché una regione limitata del mio corpo si dà al mio sguardo o attraverso la riflessione speculare, il non-proprio è già entrato nel campo di questa auto-afezione, che da quel momento non è più pura. Nell'esperienza del toccante-toccato è la stessa cosa. Nei due casi, la superficie del mio corpo, come rapporto all'esteriorità, deve cominciare con l'esporsi nel mondo».

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Ibidem.

quanto tale, che non si offre e non può in via di principio offrirsi al di fuori di uno schermo, di una maschera. In effetti, Merleau-Ponty sostiene che «non c'è visione senza schermo: noi non conosceremmo meglio le idee di cui parliamo se fossimo privi di corpo e di sensibilità, in questo caso esse ci sarebbero anzi inaccessibili»¹⁹⁸.

In tal senso, esse necessitano di manifestarsi in un'esperienza carnale che non rappresenta semplicemente l'occasione che si avrebbe per venire in contatto con esse; piuttosto esse si manifesterebbero «in trasparenza dietro il sensibile o nel suo cuore»¹⁹⁹. Merleau-Ponty dunque delinea in tal modo una invisibilità che diviene espressione, che si manifesta carnalmente pur restando inesauribile in via di principio. Il segreto in cui è raccolta l'invisibilità si apre e si manifesta, per quanto parzialmente, rendendone possibile un contatto nell'esperienza. Si tocca o si è toccati dall'invisibile, dunque, perché esso è al cuore del visibile e del tangibile, della palpazione, sia essa oculare o digitale²⁰⁰.

Tali idee non hanno altra possibilità che mostrarsi incarnate, nascoste da una maschera ontica, e rendono ragione dell'anima non come un nulla, ma come la dimensione popolata da queste idee derivanti dal rapporto del senziente al sensibile e inscindibili da quest'ultimo. Dunque, Merleau-Ponty mostra come «la loro trama carnale ci presenta quella assente di ogni carne; è una scia che si traccia magicamente sotto i nostri occhi, senza nessuno che la tracci, è una certa cavità, una certa interiorità, una certa assenza, una negatività che non è un niente»²⁰¹.

Le idee sono dunque nel visibile, si mostrano e al contempo si ritraggono da esso, si ritirano in profondità, inaccessibili ad uno sguardo spirituale. L'idea verso cui muove Merleau-Ponty non è da intendere come un invisibile di fatto, né come un invisibile di principio, poiché non si darebbe un assoluto di visibilità o di invisibilità dal suo punto di vista. Piuttosto, Merleau-Ponty si riferisce a «l'invisibile *di* questo mondo, quello che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile, la sua possibilità interna e propria, l'Essere di questo essente»²⁰². L'invisibile o idea consiste dunque in una sublimazione dell'esperienza, che non se ne allontana poiché emerge da essa e permane nell'immanenza della sensibilità. Le idee derivano pertanto dal contatto primordiale al sensibile, e permangono dunque in esso, in qualità di esseri carnali; infatti, «c'è una idealità rigorosa in esperienze che sono

¹⁹⁸ Ivi, p. 165.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Cfr. F. Dastur, "Monde, chair, vision", cit., p. 99 : «Non vi è soltanto "vaga analogia" tra il vedere e il toccare, ma una letterale identità d'essenza tra la carne e la visibilità: lo sguardo "avvolge, palpa, sposa le cose visibili"» (traduzione e corsivo miei).

²⁰¹ Ivi, p. 166.

²⁰² Ibidem.

esperienze della carne», poiché gli aspetti sensibili in cui si manifesta l'invisibile non sono giustapposti o oggetto di sintesi soggettiva. Infatti, Merleau-Ponty mostra esplicitamente la natura carnale dell'idealità nel seguente passo:

[il percepito e l'ideale] aderiscono l'uno all'altro in virtù di una coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo. Il mio corpo è cosa o idea? Non è né l'una né l'altra, essendo il misurante delle cose. Dovremo quindi riconoscere *una idealità che non è estranea alla carne*.²⁰³

Il sensibile e il senziente sono dunque nel corpo intrecciati e avviluppati, non è possibile scioglierli né attribuire ad uno dei due una priorità ontologica. Merleau-Ponty rifiuta il dualismo tra visibile e invisibile, sensibile e idea, e propone in alternativa un chiasma tra essi, «perché essi sono l'uno per l'altro il diritto e il rovescio e perché sono per sempre l'uno dietro all'altro», nel senso che una «riserva» di invisibilità sostiene e alimenta la superficie della visibilità²⁰⁴. Dunque, «nella nostra carne come in quella delle cose, il visibile attuale, empirico, ontico, grazie a una specie di ripiegamento, di invaginazione o di imbottitura, esibisce una visibilità, una possibilità che non è l'ombra dell'attuale, bensì il suo principio»²⁰⁵. Il passaggio dall'orizzonte percettivo all'orizzonte culturale certo non ha risposte semplici, conferma Merleau-Ponty, eppure la generalità invisibile erompe dalla generalità visibile, «essa si spande già nelle articolazioni del corpo estesiologico»²⁰⁶. La carne si tramuta nel passaggio da un orizzonte all'altro, da «corpo momentaneo» essa diviene «corpo glorioso»²⁰⁷. Dunque, l'idealità ha a sua volta una carne; tuttavia, sebbene essa sia diafana, maggiormente trasparente e leggera, poiché dalla corporeità del corpo proprio si giunge alla corporeità del linguaggio, la visibilità ideale è «affrancata, ma non liberata da ogni condizione»²⁰⁸.

La reversibilità tra la parola e il suo significato ha come modello la reversibilità operante nella percezione, ovvero la significazione è la condensazione del linguaggio, come la visione lo è della percezione. Infine, come nella percezione, visiva o tattile, si compie il circuito tra il corpo proprio, il corpo degli altri, e il mondo in generale – in quanto visibilità generale che opera attraverso il singolo vedente –, così nel linguaggio il

²⁰³ Ivi, p. 167 (corsivo mio).

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Ivi, p. 168.

²⁰⁷ Ivi, p. 164.

²⁰⁸ Ivi, p. 168.

parlante compie il percorso che torna a sé, agli altri e al mondo, in quanto le sue parole provengono o si dirigono verso una «Parola universale»²⁰⁹. Merleau-Ponty indica dunque che il rapporto tra il mondo muto e il mondo della parola non si definirebbe in termini di distruzione o conservazione, né come la loro sintesi; tra essi vi sarebbe piuttosto una sublimazione possibile solo in quanto, sin dal principio, le possibilità del linguaggio sono inscritte nel silenzio del mondo.

Ancora una volta, risulta complesso, o meglio impossibile, disconoscere il carattere antropologico della carne. In effetti, il percorso tracciato da Merleau-Ponty attraversa la sfera percettiva e quella culturale in vista di una rarefazione della carne e dell'acquisizione di un mondo di senso, un mondo ideale in cui animali non umani non figurano affatto. Ciò è testimoniato anche dalle conclusioni cui giunge Merleau-Ponty, secondo cui «se si esplicitasse completamente l'architettura del corpo umano, la sua intelaiatura ontologica, e il modo in cui esso si vede e si ode, si vedrebbe che la struttura del suo mondo muto è tale che tutte le possibilità del linguaggio vi sono già presenti»²¹⁰.

Pertanto, riprendendo un'esigenza posta da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*²¹¹, Merleau-Ponty concepisce la filosofia come restituzione dell'origine del senso, di un senso selvaggio a partire da quella sfera particolare dell'esperienza che è il linguaggio; dunque il passaggio da una dimensione all'altra dell'esperienza, dal silenzio al linguaggio non si compirebbe né come rovesciamento dialettico, né come una sintesi soggettiva, ma come espressione della «reversibilità, che è *verità ultima*»²¹².

²⁰⁹ Ivi, p. 169.

²¹⁰ Ivi, p. 170.

²¹¹ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 69.

²¹² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 170 (corsivo mio).

CONCLUSIONI

In conclusione, dalla lettura dell'opera merleau-pontiana è emerso il ruolo centrale della tattilità, poiché essa rappresenta l'esperienza archetipica alla quale Merleau-Ponty rinvia nel tentativo di risolvere le aporie che emergono nel rapporto tra il soggetto e il mondo. Tuttavia, si è mostrato che l'auto-afezione tattile, e le amplificazioni della stessa nel contatto con la mano dell'altro e nella metaforizzazione tattile della vista, abbiano condotto Merleau-Ponty ad un'ontologia della carne in cui il toccato e il toccante sarebbero con-fusi in un'indistinzione matriciale e originaria. Da quanto riscontrato, dunque, è emerso che non vi sarebbe alcuna distanza nel contatto, poiché alla luce del fenomeno tattile auto-affettivo tale separazione, tra il toccato e il toccante, non si darebbe mai in quanto tale. Al contrario, Merleau-Ponty afferma costantemente che tra le mani intente a toccarsi si darebbe una prossimità assoluta e una coincidenza piena, poiché toccato e toccante sono pensati a partire da un'ambiguità originaria, ossia da una dimensione fondante in cui essi coincidono prima di ogni apertura.

Pertanto, le letture che rilevano nella filosofia di Merleau-Ponty, in particolare nella sua considerazione della tattilità e del contatto tra toccante e toccato, l'esperienza di una radicale non coincidenza, non riescono a fornire una spiegazione per la tendenza merleau-pontiana verso un contatto o un sapere assoluto. Tali letture non riconoscono la persistenza al cuore del discorso merleau-pontiano di un intuizionismo tattile, il quale interviene per garantire la prossimità tra il toccante e il toccato, dunque per pensarli in prossimità, in un contatto che superi l'esteriorizzazione e la spaziatrice – senza la quale non potrebbe darsi alcuna relazione tra essi – orientandosi verso una fondamentale indistinzione.

In questo quadro, si è mostrato che l'ipotesi di una reversibilità impossibile, sempre sottratta alla manifestazione sul limite del contatto, è riassorbita ed inglobata nell'anticipazione di un contatto imminente. L'operatività dell'intuizionismo tattile ricompare nel punto in cui si credeva Merleau-Ponty lo avesse esposto alla scomparsa; anzi, esso riappare con una forza ancor maggiore, poiché l'istante in cui si avrebbe il reciproco sentirsi delle mani è anticipato da un presentimento di imminenza. Il discorso

merleau-pontiano appare quindi ancora orientato verso la presenza piena del contatto, anche laddove esso assume la forma di un presentimento circa la sintesi tra il toccante e il toccato. Il presentimento di imminenza interverrebbe così a sostegno di un desiderio di tangibilità e di contatto pieno e coincidente, che si manifesta costantemente a partire dalla *Fenomenologia della percezione* – nella quale si riscontra per la prima volta il ricorso paradigmatico all’auto-affezione tattile.

Per quanto le tracce della separazione tra il toccante e il toccato siano presenti anche in *Il visibile e l’invisibile*, in particolare nel capitolo “L’intreccio – Il chiasma”, la distanza alla quale Merleau-Ponty rinvia è nuovamente ricompresa in un sentirsi immediato, il quale testimonia la presenza di un desiderio di reversibilità infinita e infinitamente possibile. La distanza è cancellata dunque nel desiderio di un contatto assoluto che Merleau-Ponty definisce anche nei termini di una prossimità nella distanza, indicando con ciò la natura fondamentalmente prossimale del contatto. Infatti, lo iato tra le due mani non potrebbe comportare la disarticolazione del rapporto tra esse, giacché esse coincidono ancora nel corpo proprio da cui si dipartono come per deiscenza. Non vi potrebbe essere distanza quindi per Merleau-Ponty tra le mani, in quanto appartenenti al medesimo essere corporeo, il quale, come emerso nella *Fenomenologia della percezione*, si costituisce come una totalità organizzata, dunque un essere corporeo totale.

Pertanto, seguendo la linea interpretativa annunciata, si sostiene che il contatto tra le mani, e il contatto all’essere come sua estensione, siano pensati da Merleau-Ponty all’interno di una generalità carnale che ha nell’auto-affezione tattile la propria cifra essenziale. Toccante e toccato emergono dalle pagine merleau-pontiane come presi all’interno di una corporeità generale, una matrice carnale indivisa. La distinzione tra essi pertanto non sarebbe che secondaria e sopraggiungerebbe come un’articolazione del medesimo. Anziché rilevare uno scarto al cuore del contatto, il chiasma che si produce tra le mani o tra i vedenti rivelerebbe dunque una origine comune, in cui essi si troverebbero confusi e da cui non potrebbero prescindere. Non vi sarebbe alcuna separazione tra essi e, conseguentemente, non si darebbe un’alterità come tale nell’essere carnale, ma ancora una relazione puramente interiore, una identità nell’intimità riappropriante della carne del mondo cui l’uno e l’altro appartengono sin dalla nascita. In questo senso si può affermare che l’auto-affezione tattile, come archetipo della relazione costitutiva soggetto-mondo, si estenda alla stessa carne del mondo. Pertanto, Merleau-Ponty appare orientarsi verso una concezione della carne del mondo come senziente-sensibile universale, che toccandosi, sentendosi, si riconoscerebbe sempre come il medesimo.

In questa direzione si legge quanto Merleau-Ponty afferma in *Il visibile e l'invisibile*:

Ciò è possibile solo se, *nello stesso tempo* in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anch'essa accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile, per esempio per l'altra mano, se prende posto fra le cose che tocca, se in un certo senso è una di esse, se infine *mette capo a un essere tangibile di cui fa parte anch'essa*. Grazie a questo *incrociarsi* [dunque a questo chiasma] in essa del toccante e del tangibile, i suoi movimenti propri *si incorporano* all'universo che interrogano, sono riportati sulla medesima mappa sulla quale è riportato l'universo; *i due sistemi si applicano l'uno sull'altro, come le due metà di un'arancia*.¹

Il reciproco contatto delle mani metterebbe dunque capo ad un comune essere tangibile; pertanto ogni possibile distanza o non coincidenza tra esse non potrebbe darsi. L'auto-afezione tattile non sarebbe che un ritorno al medesimo, al tangibile in generale da cui entrambe sono sorte tramite una deiscenza. In tal senso, si ritiene che la deiscenza dell'essere non debba essere intesa come un'apertura su una differenza irriducibile, bensì come una differenziazione che permarrebbe interamente all'interno del medesimo. In questa direzione si è indicato il tentativo merleau-pontiano di re-incrociare il parallelismo tra sensibile e intelligibile, tra esperienza e pensiero. L'incrocio chiasmatico eliminerebbe pertanto ogni spaziatura tra i due, divenendo, nella figura dell'auto-afezione tattile, il metonimo della carne in quanto matrice originaria. I rapporti tra sensibile e senziente sarebbero pertanto rovesciati in un solipsismo assoluto della carne.

Tale constatazione emerge anche dalle pagine di *L'occhio e lo spirito*, laddove Merleau-Ponty ritorna sulla terminologia eucaristica rintracciata nella Fenomenologia della percezione, per indicare il carattere confusionale dell'articolazione tra il senziente e il sentito, toccante e toccato, vedente e visto. Merleau-Ponty indica il darsi di una «indivisa comunione del senziente e del sentito», che sarebbe possibile in quanto essi

¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 150 (corsivi miei). Tale esperienza è stata letta tuttavia come luogo di una etero-afezione, cfr. A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2011, p. 278: «tale essere tangibile, che dà luogo al tatto reversibile della mano destra toccante alla mano sinistra toccata, lascia il corpo proprio in balia dell'alterità e di un'etero-afezione che risulta essergli costitutiva»; tuttavia non si comprende come possa sussistere un'alterità effettivamente altra e non ricondotta al proprio del medesimo essere tangibile, come universo originariamente inglobante il toccato e il toccante, laddove si afferma che: «il filosofo afferma esplicitamente che attraverso l'esplorazione della mano sinistra da parte della mano destra, il corpo proprio può esperirsi come *co-appartenente ad una Tangibilità generale* che trascende la sua individualità intuitiva», poiché la possibilità stessa che si dia intuizione nel sentirsi toccato toccante si fonda in un'origine tangibile della quale i tangibili singolari sarebbero solo differenziazione seconda, e nella quale essi si riconoscerebbero attraverso l'esperienza dell'auto-afezione tattile. Non vi sarebbe pertanto una radicale separazione o una distinzione tra essi, poiché nella Tangibilità generale sarebbero iscritti al contempo la loro origine e il loro *telos*.

riscontrerebbero, nell'auto-affezione carnale e nella sua amplificazione visiva, di essere fatti della medesima stoffa². Il toccato e il toccante si con-fonderebbero nel medesimo essere, poiché appartenenti alla medesima carnalità generale che egli definisce a partire dall'intreccio, ossia dall'auto-affezione tattile in cui sarebbero prese le mani e gli occhi – intesi come occhi intenti a palpare. In effetti, egli definisce questo incrociarsi delle mani e degli occhi come esperienza costitutiva di un essere senziente-sensibile (*sentant-sensible*). Per tale ragione, Merleau-Ponty dichiara che i limiti tra le cose, il mondo, gli altri soggetti incarnati verrebbero a dissolversi in un'interiorità assoluta, giacché tutto ciò che sembrerebbe permanere esteriore al soggetto incarnato non sarebbe in realtà che un prolungamento del suo corpo proprio e un innesto nella sua carne.

Si è mostrato pertanto come il doppio registro della tattilità presente nell'opera merleau-pontiana si risolva in un'ambiguità percettiva, in cui toccante e toccato, senziente e sentito, sono originariamente coimplicati. Merleau-Ponty avrebbe dunque ipotizzato la presenza di una dimensione unitaria alla quale essi coapparterrebbero ed alla quale non potrebbero sottrarsi. Anche nel caso dell'espressione e della genesi delle idealità, Merleau-Ponty non indica i termini di una rottura tra il piano percettivo e il piano culturale, pensando piuttosto il primo come anticipazione del secondo, e descrivendo il passaggio dall'uno all'altro nei termini di una sublimazione che ha nella gestualità corporea e nella correlazione pre-categoriale la propria condizione di possibilità. Si è visto infatti che è la mano a fungere da metonimo per la duplicità corporea e per il rapporto pre-riflessivo al mondo che Merleau-Ponty definisce tramite una metafora tattile. Egli infatti rileva nella percezione il darsi di un contatto al mondo, contatto auto-affettivo poiché non suppone alcuna distinzione tra sé e l'altro, tra la mano e l'oggetto verso cui essa si dirige, o meglio da cui essa è sollecitata ad agire. Tale correlazione, al contempo attiva e passiva, renderebbe manifesto il rapporto auto-affettivo tra essi e la con-fusione originaria nella quale essi sono presi. Un rapporto che è un immediato sentirsi, che è cioè la riproposizione del contatto immediato riscontrato da Merleau-Ponty nel toccarsi toccante.

Non sarebbe da sottovalutare pertanto la natura metaforicamente tattile di questo rapporto, giacché la relazione tra il soggetto e il mondo è la riproposizione amplificata del toccarsi toccante; in questa direzione si inserisce l'affermazione merleau-pontiana secondo

² M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 19.

cui «*il mondo ci tocca*»³. Si assiste dunque allo sconfinamento – termine utilizzato talora nelle traduzioni italiane delle opere di Merleau-Ponty per rendere il francese “*empiétement*” – della mano toccante nella mano toccata e viceversa, così come del mondo nel soggetto, al punto che non è possibile distinguere il toccante dal toccato. Questa reversibilità chiasmatica è pensata da Merleau-Ponty come auto-affezione tattile, un’auto-affezione pura, giacché nell’incrociarsi egli non indica la presenza di alcuna resistenza, essi trapasserebbero l’uno nell’altro immediatamente. In tale configurazione del rapporto tattile, dunque, la superficie corporea, la pelle o la carne, intesa questa volta nel senso della materialità corporea, della spazialità visibile e tangibile, si cancella in quanto medio e in quanto elemento spaziale effettivamente esteso. Per questo si ritiene che la traduzione del corpo vivo husserliano nella carne merleauPontiana, con la conseguente dissoluzione della distinzione tra corpo cosale e corpo vivo, produca la negazione violenta della materialità corporea che invece Merleau-Ponty sembrava intenzionato a preservare e ad elevare, proponendo una riabilitazione ontologica del sensibile.

Nella generalizzazione carnale dunque si è indicata la cancellazione del corpo come estensione, peso e materia e la trasfigurazione dello stesso in carne spirituale. Allo stesso tempo tuttavia si è riscontrato il tentativo di rendere tangibile ciò che tangibile non è, e che al contrario rappresenta un’alterità assoluta impossibile da afferrare o da toccare. Nello specifico, dal punto di vista merleauPontiano, il senso e l’interiorità, propria o altrui, si presenterebbero nell’immediatezza, ossia in totale prossimità, poiché incarnate in una corporeità che per quanto trasfigurata le esporrebbe al tatto e alla mano dell’altro.

Pertanto, si è individuato il carattere paradossale della riabilitazione del sensibile, giacché esso terminerebbe in una carnalità con-fusionale del sensibile e dell’intelligibile, annullando le loro differenze specifiche. In effetti, la nozione di carne, che Merleau-Ponty indica come ciò che non avrebbe nome in nessuna filosofia, diviene la figura della co-implicazione originaria dell’io e dell’altro, del sensibile e dell’intelligibile, in virtù di una comunione e di un contatto che hanno nella mano la propria figura esemplare e nell’auto-affezione tattile la loro cifra essenziale.

La correlazione tra soggetto e oggetto che ha luogo nella carne, e nella carne del mondo, diverrebbe pertanto con-fusione, ossia una matrice indistinta ed originaria prodotta e al tempo stesso metaforizzata dalla figura dell’auto-affezione tattile. Sarebbe la

³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 442.

mano pertanto ad intervenire come il medio della correlazione, un medio che Merleau-Ponty non cessa di qualificare come incarnazione unitaria della duplicità sensibile-senziente. La mano e l'intenzione di prensione che in essa agisce appaiono pertanto come il motivo a partire da cui Merleau-Ponty ha pensato l'indistinzione originaria soggetto-oggetto, toccante-toccato, ricomponendo lo scarto e provocando le conseguenze paradossali poc'anzi indicate.

Si ritiene pertanto che sia il rapporto auto-affettivo della carne del mondo il fondamento della continuità e dell'omogeneità tra il mondo sensibile e il mondo dell'espressione; come si evince dal movimento di sublimazione del percepito nell'espresso. Quest'ultimo non si dispiegherebbe pertanto come un vero e proprio oltrepassamento, ossia come l'apertura di una sfera assolutamente eterogenea rispetto alla sensibilità, per quanto Merleau-Ponty affermi in più di una circostanza il carattere trascendente dell'attività simbolica. In realtà, piuttosto che aprire ad una dimensione irriducibile all'esperienza, per quanto derivante da essa, Merleau-Ponty individua un pensiero che permane nell'immanenza del sensibile e che è in esso contenuto, perché anticipato dalla matrice carnale e ad essa teleologicamente orientato.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Merleau-Ponty:

La structure du comportement, Paris, Presses Universitaires de France, 1942; tr. it. di G. D. Neri (rivista da M. Ghilardi), *La struttura del comportamento*, Milano, Mimesis, 2010.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.

Sens et non-sens, Paris, Nagel, 1948; tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 2009.

Éloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953; ed. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008.

Signes, Paris, Gallimard, 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

“Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, *Revue de Métaphysique et de morale*, 4, 1962, pp. 401-409; ripreso in Id., *Parcours deux. 1951-1961*, cit., pp. 36-48; tr. it. di G. D. Neri, “Autopresentazione”, *aut aut*, 232-233, 1989, pp. 5-12.

Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964; ed. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2007.

L'œil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1964; tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989.

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson: notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'Ecole normale supérieure, 1947-1948, raccolte e redatte da Jean Deprun, Paris, Vrin, 1968.

Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, a cura di C. Lefort, Paris, Gallimard, 1968; ed. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura*, Milano, Bompiani, 1995.

La prose du monde, testo stabilito da C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969; *La prosa del mondo*, tr. it. di M. Sanlorenzo, introduzione di C. Sini, Roma, Editori riuniti, 1984.

La Nature, notes. Cours du Collège de France, testo stabilito e annotato da D. Séglaard, Paris, Seuil, 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception, 1933 et de La nature de la perception, 1934, ed. stabilita da J. Prunair, Lagrasse, Verdier, 1996; tr. it. di R. Presse e F. Negri, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Milano, Medusa, 2004.

Notes de cours. 1959-1961, prefazione di C. Lefort, ed. a cura di S. Ménasé, Paris, Gallimard, 1996; ed. it. a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano, Cortina, 2003.

Parcours 1935-1951, Lagrasse, Verdier, 1997.

Notes de cours sur "L'Origine de la Géométrie de Husserl" suivi de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Parcours Deux, 1951-1961, Lagrasse, Verdier, 2000.

"Les relations avec autrui chez l'enfant", in Id., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001; tr. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Roma, Armando, 1993.

Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952, Lagrasse, Verdier, 2001.

Causeries 1948, Paris, Seuil, 2002; ed. it. a cura di S. Ménasé, *Conversazioni*, Milano, SE, 2002.

Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953, Genève, Metis Presses, 2011.

Bibliografia secondaria:

Agostino, *Confessioni*, ed. it. a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano, 2012.

Alloa, Emmanuel, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Kimé, 2008.

_____, "La chair comme diacritique incarné", *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 249-262.

Arici, Mita, "Chōra-carne: un confronto tra Derrida e Merleau-Ponty", *Segni e comprensione*, 67, 2009, pp. 7-33.

Aristotele, *L'anima*, ed. it. a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.

_____, "Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty", in Richir M. e Tassin E. (a cura di), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Dillon, 1992, pp. 27-42 ; tr. it. di C. Fontana, "Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty", in M. Carbone, C. Fontana, *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993, pp. 105-125.

_____, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

_____, "Le corps et la chair dans la troisième partie de 'L'être et le néant'", in J.-M. Mouillie (a cura di), *Sartre et la phénoménologie*, Paris, ENS, 2000, pp. 279-297.

_____, "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme", *Les Études philosophiques*, 2, 57, 2001, pp. 151-163.

Bennington, Geoffrey, "Handshake", *Derrida Today*, 1, 2, 2008, pp. 167-184.

Bernet, Rudolf; Kern, Iso; Marbach, Ernst, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989; tr. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Bologna, Il mulino, 1992.

Boring Edwin G.; Langfeld, Heinz S., Werner Herbert; Yerkes Robert M. (a cura di), *History of Psychology in Autobiography*, vol. IV, New York, Russell & Russell, 1952.

Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, den Haag, Nijhoff, 1955; tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.

Burke, Peter, "La creatività e l'inconscio in Merleau-Ponty e Schelling", *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 51-75.

Butendijk, Frederik, "Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux", *Cahiers de philosophie de la nature IV*, Paris, Vrin, 1930, pp. 35-94.

Carbone, Mauro, *Ai confini dell'esprimibile: Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano, Guerini, 1990.

_____, "Presentazione", in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, ed. it. a cura di M. Carbone, Milano, 1995, pp. 5-20.

_____, "Nature et Logos. 'Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?'" , *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 261-278.

_____, "Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo. Intervista a Mauro Carbone", a cura di C. Rozzoni, M. Bianchetti, *Chora*, 9, 2004, pp. 51-56.

_____, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Milano, Mimesis, 2008.

_____, (a cura di) *L'emprise du visuel. Merleau-Ponty et la question des images*, Genève, Metis, 2013.

Carbone, Mauro; Dalmasso Anna Caterina; Franzini Elio (a cura di), *Merleau-Ponty e l'estetica oggi. Merleau-Ponty et l'esthétique aujourd'hui*, Milano, Mimesis, 2013.

Carbone, Mauro; Fontana, Claudio (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993.

Carbone, Mauro; Levin, David, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Milano, Mimesis, 2003.

Chrétien, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

Colette, Jacques, "La réflexivité du sensible, une aporie phénoménologique", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 39-47.

Costa, Vincenzo, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e pensiero, 1999.

Costa, Vincenzo; Franzini, Elio; Spinicci, Paolo; *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002.

Dastur, Françoise, “Monde, chair, vision”, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988; ripreso in F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, la versanne, Encre Marine, 2001, pp. 69-107.

_____, “Le corps de la parole”, in Id., *Chair et langage. Essais sur la philosophie de Merleau-Ponty*, la versanne, Encre Marine, 2002, pp. 49-68.

_____, “Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique”, *Chiasmi International*, 11, 2009, pp. 33-48.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. a cura di M. Guareschi, Roma, Castelvecchi, 2001.

Depraz, Natalie, *Transcendance et incarnation. Le Statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

_____, “La traduction de Leib, une *crux* phaenomenologica”, *Études phénoménologiques*, 26, 1997, pp. 91-109.

_____, “La surprise du vivant. Levinas et Merleau-Ponty à la lumière de Hans Jonas”, in E. Ferrario (a cura di), *L'eredità della fenomenologia e il problema della vita*, Roma, Lithos, 2012, pp. 135-149.

Derrida, Jacques, “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 229-252; tr. it. Di G. Pozzi, “‘Genesi e struttura’ e la fenomenologia”, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 199-218.

_____, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 2010.

_____, “La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage”, in Id., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 185-208; ed. it. a cura di M. Iofrida, “La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio”, in Id., *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 209-231.

_____, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la réunion des musées nationaux, 1990; tr. it. a cura di F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto a altre rovine*, Milano, Abscondita, 2003

_____, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, in Id., *Points de Suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp. 269-303; tr. it. di S. Maruzzella, F. Viri, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

_____, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di F. Garritano, *Chora*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 41-86.

_____, “Foi et savoir. Les deux sources de la ‘religion’ aux limites de la simple raison”, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religion*, Paris, Seuil, 1996; tr. it. di A. Arbo, “Fede e sapere. Le due fonti della ‘religione’ ai limiti della semplice ragione”, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 3-73.

_____, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002.

_____, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000; tr. it. di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Genova-Milano, Marietti, 2007.

Descartes, René, *La dioptrique*, in Id., *Discours de la méthode, suivi de La dioptrique*, testo stabilito da F. de Buzon Paris, Gallimard, 1991; *La diottrica*, in Id. *Opere scientifiche*, vol. II, ed. it. a cura di E. Lojacono, Torino Utet, 1983.

_____, *Meditationes de prima philosophia* (1641); ed. it. a cura di E. Garin, *Meditazioni metafisiche*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1992.

Duchêne, Joseph, “La structure de la phénoménalisation dans la ‘Phénoménologie de la perception’ de Merleau-Ponty”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 83, 1978, pp. 373-398.

Ehrenfels, Christian von, “Über Gestaltqualitäten”, *Vierteljahresschrift für Philosophie*, 14, 1890, pp. 249-292; ripreso in Id., *Philosophische Schriften. Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie*, vol. III, Monaco, Philosophia Verlag, 1991, pp. 128-168.

Embree, Lester, “Biographical Sketch of Aron Gurwitsch”, in Id. (a cura di), *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, pp. xvii-xxx; ripreso alla voce “Gurwitsch”, *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 284-287.

Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di M. Marcovich, R. Mondolfo, L. Tarán, Milano, Bompiani, 2007.

Facioni, Silvano; Regazzoni, Simone; Vitale, Francesco (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova, il melangolo, 2012.

Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, Milano, Cortina, 1997.

Fink, Eugen, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studien*, 38, 1933, pp. 319-383; poi ripreso in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di N. Zippel, “La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea (1933)”, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma, Lithos, 2010, pp. 141-237.

_____, “Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls”, *Revue internationale de Philosophie*, 2, 15 gennaio 1939, pp. 226-270; poi ripreso in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di N. Zippel, “Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl (1939)”, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma, Lithos, 2010, pp. 269-318.

_____, *VI. Cartesianische Meditation*, 2 voll., a cura di H. Ebeling, J. Holl, G. V. Kerckhoven, “Husserliana-Dokumente”, Dordrecht, Springer, 1988; tr. it. del vol. I a cura di A. Marini, *VIª Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Milano, Franco Angeli, 2009.

Firenze, Antonino, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2011.

Forest, Denis, “L'intentionnalité motrice: Grünbaum et Merleau-Ponty”, in M. Cariou, R. Barbaras, É. Bimbenet (a cura di), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003, pp. 27-42.

Franck, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

Franzini, Elio, “Merleau-Ponty, Husserl e la natura”, *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 91-96.

_____, “Perché il tatto? Riflessioni a partire da Herder”, *Arte Estetica*, 6, 1998, pp. 18-28.

_____, “La pittura e la differenza”, *Chiasmi International*, 2, 1999, pp. 187-198.

_____, “Introduzione”, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, ed. it. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, pp. xi-li.

Gasché, Rodolphe, *Europe, or The Infinite Task*, Stanford, Stanford University Press, 2009; ed. it. a cura di F. Vitale, R. Frauenfelder, *Europa. Il compito infinito*, , Roma, Lithos, 2013.

Gelb, Adhemar, “Theoretisches über Gestaltqualitäten”, *Zeitschrift für Psychologie*, 58, 1911, pp. 1-58.

_____, “Remarques générales sur l’utilisation des données pathologiques pour la psychologie et la philosophie du langage”, *Journal de Psychologie*, 33, 1933, 403-429.

Gelb, Adhemar; Goldstein, Kurt, *Psychologie Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth, 1920.

_____, “Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen”, *Zeitschrift für Psychologie*, 83, 1920, pp. 1-94.

_____, “Über Farbenanamnesie nebst Bemerkungen über das Wesen der amnestischen Aphasie überhaupt und die Beziehung zwischen Sprache und dem Verhalten zur Umwelt”, *Psychologische Forschung*, 6, 1924, pp. 128-186; ripreso in K. Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, a cura di A. Gurwitsch, E. M. Goldstein Haudek, William E. Haudek, den Haag, Nijhoff, 1971, pp. 58-125.

_____, “Zur Frage nach der gegenseitigen funktionellen Beziehung der geschädigten und der ungeschädigten Sehphäre bei Hemianopsie”, *Psychologische Forschung*, 6, 1925, pp. 187-199.

Geraets, Théodore, *Vers une nouvelle philosophie transcendante: la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, prefazione di Emmanuel Lévinas, den Haag, Nijhoff, 1971.

Ghilardi, Marcello, “Tra fenomenologia e neurologia. Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks”, *Chiasmi International*, 14, 2012, pp. 217-235.

Goldstein, Kurt, “Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen”, *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 54, 1923, pp. 141-194.

Goldstein, Kurt, “Über Zeigen und Greifen”, *Nervenarzt*, 4, 1931, pp. 453-466; ripreso in Id., *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, cit., pp. 263-281.

_____, *Der Aufbau des Organismus*, den Haag, Nijhoff, 1934; ed. it. a cura di L. Corsi, *L'Organismo: un approccio olistico alla biologia derivato dai dati patologici nell'uomo*, Roma, Fioriti, 2010.

Granel, Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

Grathoff, Richard, (a cura di), *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

Grünbaum, Anton Abram, "Aphasie und Motorik", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 130, 1930, pp. 385-412.

Guillaume, Paul, "La theorie de la forme", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 22, 1925, pp. 768-800.

_____, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937.

Gurvitch, Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930.

Gurwitsch, Aron, "Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme", *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 1936, pp. 413-470.

_____, "Gelb-Goldstein's concept of 'concrete' and 'categorical' attitude and the phenomenology of ideation", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 10, 1949, pp. 172-196.

_____, *Théorie du champ de la conscience*, Descleé, De Brower, 1957.

_____, *The collected work of Aron Gurwitsch 1901-1973*, vol. II, Dordrecht, Springer, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, Hamburg, Felix Meiner, 1980; ed. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

Hillis Miller, Joseph, *For Derrida*, New York, Fordham University Press, 2009.

Husserl, Edmund, "Notizen zur Raumkonstitution", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 1, 1940, pp. 21-37.

_____, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, “Husserliana I”, den Haag, Nijhoff, 1950; tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 2009.

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, a cura di K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002.

_____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, “Husserliana IV”, den Haag, Nijhoff, 1952; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino, Einaudi, 2002.

_____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, “Husserliana VI”, den Haag, Nijhoff, 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il saggiatore, 2008.

_____, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, a cura di R. Boehm, “Husserliana X”, den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, Franco Angeli, 1981.

_____, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, “Husserliana XVI”, den Haag, Nijhoff, 1973; ed. it. a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

_____, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, den Haag, Nijhoff, 1974; ed. it. a cura di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Milano, Mimesis, 2009.

_____, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. Und der 2. Auflage*, a cura di E. Holenstein, “Husserliana XVIII”, den Haag, Nijhoff, 1982; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 2015.

_____, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, 1999; tr. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio: Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 2007.

_____, *Zur Phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, a cura di S. Luft, "Husserliana XXXIV", Dordrecht, Springer, 2002.

Huygens, Christiaan, *Cosmotheoros*, in Id., *Œuvres complètes*, t. 21 "Cosmologie", den Haag, Nijhoff, 1944, pp. 653-842.

Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

Jay, Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Johnson, Galen A., "Sur la pluralité des arts, de Lascaux à aujourd'hui", in M. Carbone (a cura di), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, Genève, Metis Presses, 2013, pp. 43-63.

Kant, Immanuel, *Opus postumum*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften voll. XXI-XXII, Berlin-Leipzig, Georg Reimer, 1936-38; tr. it. parziale a cura di V. Mathieu, *Opus postumum*, Bologna, Zanichelli, 1963.

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura della Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. VII, Berlin-Leipzig, Georg Reimer, 1917; ed. it a cura di P. Chiodi, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Id., *Scritti morali*, Torino, Utet, 1980.

Katz, David, *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig, Barth, 1925; ed. ing. a cura di L. E. Krueger, *The World of Touch*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1989.

_____, *Der Aufbau der Farbwelt*, Leipzig, Barth, 1930.

Koffka, Kurt, *The Growth of the Mind*, London, Paul Kegan, 1925.

_____, "Some Problems of Space perception", in C. Murchison (a cura di), *Psychologies of 1930*, Worcester, Clark University Press, 1930, pp. 161-187.

Köhler, Wolfgang, *Evoluzione e compiti della psicologia della forma*, ed. it. a cura di R. Titone, Roma, Armando, 2008,

Krueger, Lester E., "David Katz's *Der Aufbau der Tastwelt* [The world of touch]: A synopsis", *Perception & Psychophysics*, 7, 1970, pp. 337-341.

_____, "Tactual Perception in Historical Perspective: David Katz's World of Touch", in W. Schiff, E. Foulke (a cura di), *Tactual Perception: A Sourcebook*, New York, Cambridge University Press, 1982, pp. 1-54.

_____, "Editor's introduction", in D. Katz, *The World of Touch*, a cura di L. E. Krueger, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1989, pp. 1-21.

Kubo, Shukan, "Empiètement intentionnel: A study on Merleau-Ponty's thinking in the 1950's", in A.-T. Tymieniecka, S. Matsuba (a cura di), *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, Springer, Dordrecht, 1998, pp. 115-132.

Lagneau, Jules, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Lawlor, Leonard, *The Implications of Immanence. Toward a New Concept of Life*, New York, Indiana University Press, 2006.

Lefort, Claude, "L'Idée d'Être Brut et l'Esprit Sauvage", *Les Temps Modernes*, 17, 1961, pp. 255-286 ; ripreso in Id., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 8-44.

_____, «*Sur une colonne absente*»: *écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

Lévinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998.

Madison, Gary B., *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens, Ohio UP, 1981.

Maldiney, Henry, "Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty", in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, pp. 55-83.

Maine de Biran, Pierre, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in Id., *Œuvres*, vol. II, Paris, Vrin, 1987.

_____, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in Id., *Œuvres*, vol. VII, Paris, Vrin, 2001.

Mancini, Sandro, "L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty", in G. Invitto (a cura di), *Merleau-Ponty. Esistenza, filosofia, politica*, Napoli, Guida, 1982, pp. 65-88.

_____, "Merleau-Ponty's Phenomenology as a Dialectical Philosophy of Expression", *International Philosophical Quarterly*, 36, 1996, pp. 389-398.

_____, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2001.

Marcel, Gabriel, "Existence et objectivité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 32, 1925, pp. 175-195.

_____, *Être et Avoir*, Paris, Montaigne, 1935.

Mazis, Glen A., "Touch and vision: Rethinking with Merleau-Ponty Sartre on the caress", in J. Stewart (a cura di), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, pp. 144-153.

Mazzeo, Marco, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata, Quodlibet, 2005.

Mazzocut-Mis, Maddalena, *Voyeurismo tattile. Un'estetica dei valori tattili e visivi*, Genova, il melangolo, 2002.

Ménasé, Stéphanie, "Avvertenza", in M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. a cura di S. Ménasé, Milano, SE, 2002, pp. 11-12.

Moiso, Francesco, "Una ragione all'altezza della natura. La convergenza fra Schelling e Merleau-Ponty", *Chiasmi*, 1, 1998, pp. 83-90.

Moran, Dermont, "Sartre on Embodiment, Touch, and the 'Double Sensation'", *Philosophy Today*, 54, 2010, pp. 135-141.

Morin, Marie-Eve, "Corps propre or corpus corporum: Unity and dislocation in the theories of embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy", *Chiasmi International*, 18, 2016, (in pubblicazione).

Movia, Giancarlo, "Tatto e pensiero in un passo del 'De anima'", in Id., *Due studi sul "De anima" di Aristotele*, Padova, Antenore, 1974, pp. 61-84.

Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailié, 1992; ed. it. a cura di A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 2004.

_____, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001.

Petrelli, Micla, *Valori tattili e arte del sensibile*, Firenze, Alinea, 1994.

Pinotti, Andrea, “Il toccabile e l’intoccabile. Merleau-Ponty e Bernard Berenson”, *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 63-78.

_____, “A destra o a sinistra? Che cosa significa orientarsi nell’immagine”, in L. Russo (a cura di), *Logiche dell’espressione*, Palermo, Aesthetica Preprint, 2009, pp. 29-40.

Pintos, Maria-Luz, “Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: Analyse d’une étroite relation”, *Chiasmi International*, 6, 2005, pp. 147-170.

Platone, *Timeo*, in Id., *Dialoghi platonici – Lettere*, ed. it. a cura di F. Adorno, vol. I, Torino, Utet, 1970.

Prinzhorn, Hans, “Les courants principaux de la psychologie allemande contemporaine”, *Journal de psychologie normale et psychologique*, 25, 1928, pp. 828-848.

Regazzoni, Simone, *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, Genova, il melangolo, 2008.

_____, “Chōra”, in S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova, il melangolo, 2012, pp. 50-58.

Richir, Marc, “Le sensible dans le rêve”, in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l’Origine de la Géométrie de Husserl - suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, a cura di R. Barbaras, F. Robert, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 239-254.

_____, “Essences et ‘intuition’ des essences chez le dernier Merleau-Ponty”, in Id., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Million, 1987, pp. 65-103; tr. it di A. Pinotti, “Essenze e ‘intuizione’ delle essenze nell’ultimo Merleau-Ponty”, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell’Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993, pp. 37-86.

Rodrigo, Pierre, “Voir et toucher. L’optique, l’haptique et le visuel chez Merleau-Ponty”, in M. Carbone (a cura di), *L’empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd’hui*, Genève, Metis Presses, 2013, pp. 27-42.

Rogozinski, Jacob, *Le moi et la chair. Introduction à l’ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.

Ross Helen E.; Murray David (a cura di), *E.H. Weber on the Tactile Senses*, Erlbaum, Taylor & Francis, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1959-1969; tr. it. di P. Massimi, *Emilio, o, Dell'educazione*, Roma, Armando, 1994.

Rozzoni, Claudio, "Chi scrive? Chi legge? Il chiasma fra autore e lettore a partire dalle *Recherches sur l'usage littéraire du langage*", *Chiasmi International*, 16, 2014, pp. 325-334.

Saint Aubert, Emmanuel de, *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.

_____, *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

_____, *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

_____, "Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L'apport du cours inédit sur Le monde sensible et le monde de l'expression", *Chiasmi International*, 10, 2008, pp. 85-107.

_____, "Conscience et expression. Avant-propos", in M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, 1953*, Genève, Metis Presses, 2011, pp. 7-38.

_____, "Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: Illusions et rééquilibres", *Revue germanique internationale*, 13, 2011, pp. 59-73.

_____, "De la profondeur du monde à l'incorporel. Expression et mystère ontologique chez Merleau-Ponty", in M. Carbone, A.C. Dalmasso, E. Franzini (a cura di), *Merleau-Ponty e l'estetica oggi. Merleau-Ponty et l'esthétique aujourd'hui*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 181-196.

_____, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013.

Saretta Verissimo, Danilo, "Position et critique de la fonction symbolique dans les premiers travaux de Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, 13, 2011, pp. 459-479.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; tr. it di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, il saggiatore, 2008.

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, Niemeyer, 1927; *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ed. it. a cura di G. Caronello, Milano, San Paolo, 2007.

Schilder, Paul, *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923.

_____, “The image and appearance of the human body”, *Psyche Monography*, 4, 1935; ed. it. a cura di D. Cagnello, *Immagine di sé e schema corporeo*, Milano, Franco Angeli, 1984.

Schopenhauer, Arthur, *Über den Willen in der Natur*, Zürich, Haffmans, 1988; ed. it. a cura di S. Giammetta, *Sulla volontà nella natura*, Milano, Rizzoli, 2010.

Simplicius Cilicius, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, a cura di M. Hayduck, “Commentaria in Aristotelem Graeca XI”, Berlin, De Gruyter, 2001.

Sokolowski, Robert, *The formation of Husserl's concept of constitution*, den Haag, Nijhoff, 1964.

Spiegelberg, Herbert, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston, Northwestern University Press, 1972.

Steinmetz, Rudy, “Spectres de l'esthétique”, in N. Roelens (a cura di), *Jacques Derrida et l'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 43-59.

_____, “Les limites de la représentation visuelle. A propos du cadre chez Husserl, Merleau-Ponty et Derrida”, *Alter*, 15, 2007, pp. 77-101.

Stewart, Jon (a cura di), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

Tedesco, Salvatore, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2008.

Tilliette, Xavier (a cura di), “Husserl et la notion de Nature: (Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 70, 1965, pp. 257-269; tr. it. “Maurice Merleau-Ponty, Husserl e il concetto di Natura (Appunti presi alle lezioni di Maurice Merleau-Ponty a cura di Xavier Tilliette)”, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco, Hestia, 1993, pp. 13-34.

T. Toadvine, “Nature and negation: Merleau-Ponty's reading of Bergson”, *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 107-117.

_____, “Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A chronological overview”, in T. Toadvine, L. Embree (a cura di), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 227-286.

Van Breda, Hermann Leo, “Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, 4, 67, pp. 410-430.

Vanzago, Luca, “Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling”, *Giornale di Metafisica*, 1, 25, 2003, pp. 95-108.

Vinciguerra, Lorenzo, “Merleau-Ponty, o l’archeologia della pittura”, in M. Carbone, A.C. Dalmaso, E. Franzini (a cura di), *Merleau-Ponty e l’estetica oggi. Merleau-Ponty et l’esthétique aujourd’hui*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 113-128.

Vitale, Francesco, “Auto-affezione”, in Facioni, Silvano; Regazzoni, Simone; Vitale, Francesco (a cura di), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova, il melangolo, 2012, pp. 29-39.

Wahl, Jean, *Vers le concret. Etudes d’histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1932.

Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

Weizsäcker, Viktor von, “Reflexgesetze”, in A. Bethe, G. von Bergmann (a cura di), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, vol. X, Berlin, Springer, 1927, pp. 35-102.

_____, *Forma e percezione*, ed. it. a cura di V. C. D’Agata, S. Tedesco, Milano, Mimesis, 2011, pp. 73-96.

Wirth, Jason M.; Burke, Peter (a cura di), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, SUNY Press, Albany, 2013.

Wertheimer, Max, “Über Gestalttheorie”, *Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, 1, 1925, pp. 39-60.

Yamaguchi, Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, den Haag, Nijhoff, 2013.

